رجل السِّياسة

دليل في الحكم الرشيد

الطبعة الثانية

د. توفيق السيف

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

رجل السِّياسة

دليل فـي الحكم الرشيد

رجل السِّياسة

دليل فـي الحكم الرشيد

د. توفيـق السيـف

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

السيف، توفيق

رجل السِّياسة: دليل في الحكم الرشيد/توفيق السيف.

368 ص.

ببليوغرافية: ص 361 ـ 368.

ISBN 978-614-431-017-5

1. علم السياسة. 2. الفلسفة السياسية. أ. العنوان. 320

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن

وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، 2011

الطبعة الثانية، بيروت، 2013

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: 739877 (1-961) - 247947 (71-961)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات

مقدمـة			**11**
	أولاً	: النقاشات المعاصرة في الفلسفة السياسية	14
	ثانياً	: خطة البحث	18
الفصل الأول		: **السـؤال المحـوري في علـم السياسـة**	**21**
	تمهيـد		23
	أولاً	: غرض الدولة	25
		العدالة	26
		الدولة كأداة لتحقيق العدل	28
		السلطان العادل	31
		النظام العادل	33
		هل يمكن الدولة تحقيق العدل؟	34
	ثانياً	: ظهور وتطور الدولة الحديثة	37
		أ) إتجاه التمركز	38
		ب) إتجاه تحديد السلطة	41
	ثالثاً	: من دولة النخبة إلى دولة الشعب	46
		خلاصـة	49

الفصل الثاني	:	**إشكالية المصدر الغربي في الفلسفة السياسية**	**51**
		تمهيـد	53
		زمن السؤال	54
	أولاً :	صورة السلطة عند قدامى الإسلاميين	60
		بين تصوُّر المثال وتسويغ الواقع	63
	ثانياً :	إشكالية المنهج في التصور القديم	66
		خلاصـة	71
الفصل الثالث	:	**الرابطـة الاجتماعيـة**	**73**
		تمهيـد	75
	أولاً :	الاتجاه التقليدي: أولوية الجماعة	76
		واجبات ثم حقوق	80
	ثانياً :	الاتجاه الجديد: أولوية الفرد	83
		تأثير العلم الجديد	87
		خلاصـة	91
الفصل الرابع	:	**العقـد الاجتماعـي**	**93**
		تمهيـد	95
		مجتمع المدينة	95
	أولاً :	العقد الاجتماعي كقاعدة للسلطة السياسية	96
		نظريات التفويض الإلهي للسلطة	98
		مجادلات عصر النهضة	101

ثانياً	:	الفرد بين الحالة الطبيعية والمجتمع المدني	105
		نظرية هوبز	107
		الحالة الطبيعية عند لوك	114
		الحالة الطبيعية عند روسو	119
ثالثاً	:	الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي	123
		رؤية هوبز	123
		العقد الاجتماعي عند لوك	124
		العقد الاجتماعي عند روسو	130
رابعاً	:	الآراء الناقدة لنظرية العقد الاجتماعي	134
		رأي لاريجاني	136
		خلاصـة	139
الفصل الخامس	**:**	**مقاربـة دينيـة لمبـدأ العقـد الاجتماعـي**	**143**
		تمهيـد	145
أولاً	:	أغراض العقد الاجتماعي	147
		موضوع العقد الاجتماعي	150
ثانياً	:	هل يملك الإنسان نفسه؟	151
		ملكية المجتمع للموارد العامة	156
		موقف الشارع	163
ثالثاً	:	سلامة التعويل على العقل الفردي	
		أو الجمعي في تعريف المصالح	168
		موضوعية الحقيقة	169

		التقييم والحكم	173
		أهلية الفرد لإدراك الحقيقة	177
		الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع	180
		خلاصـة	184
الفصل السادس	**:**	**الحـرية**	**187**
	تمهيـد		189
		الحرية وتقدم الإنسان	189
أولاً	:	مفهوم الحرية وتطوره التاريخي	192
		مفهوم ثابت وتعبيرات متغيرة	198
		الحرية السياسية	203
ثانياً	:	الحرية بين المفهومين السلبي والإيجابي	205
		الحرية السلبية	206
		استقلال الفرد	208
		الحرية الإيجابية	210
		الحرية كمنفعة اجتماعية	214
ثالثاً	:	الحرية والعدالة الاجتماعية	217
		رؤية إيمانويل كانط	222
		خلاصة	227
الفصل السابع	**:**	**الحريـة باعتبارهـا حقـاً**	**229**
	تمهيـد		231
أولاً	:	مفهوم الحق ومصادره	231

		المفهوم الفقهي للحق	236
		غموض المفهوم وإشكالاته	240
ثانياً	:	مصدر الحق	250
		الفطرة كمصدر للحق	254
		الحق تقرير قيمي	257
ثالثاً	:	الحق والقانون	260
		حقوق الإنسان بين الفلاسفة والقانونيين	262
		حقوق الإنسان: قلق منها وخوف عليها	266
		خلاصـة	270
الفصل الثامن	**:**	**سيـادة القانـون**	**271**
تمهيـد			273
		المجادلات الفلسفية	274
		المجادلات الدينية	278
		الحاجة إلى القانون	281
أولاً	:	الحرية في إطار القانون	287
ثانياً	:	الإرادة العامة كخلفية للقانون	297
		الإرادة العامة لا تتجزأ	300
ثالثاً	:	القانون والعدالة	303
		تحديد السلطة	304
		القانون العادل والسلطة العادلة	318
		خلاصـة	320

الفصل التاسع : الشرعيـة السياسيـة 321

تمهيـد 323

عمل الحكومة هو التصرف في أملاك الناس

وأنفسهم 325

أولاً : مصادر شرعية السلطة 330

الأول: الأساس العقلائي 333

الثاني: الأساس الثقافي 334

الثالث: الأساس الكاريزمي 335

ثانياً : مقاربات مختلفة لمسألة الشرعية 336

رضا العامة 340

ثالثاً : الشرعية السياسية والإجماع الوطني 349

مضمون الإجماع: رؤية جون راولز 352

شرعية النظام، شرعية الحكومة، وشرعية السلطة 357

خلاصـة 360

المراجـع 361

مقدمـة

بلدنا ـ مثل سائر جيرانه ـ يتحول بالتدريج إلى مجتمع حديث. يترافق مع هذا الانتقال تغييرات في مختلف جوانب الحياة الشخصية والعامة، من مصادر وأساليب المعيشة، التربية والتعليم وانتقال المعلومات، علاقة الفرد بالجماعة، إلى مفهوم الدولة ومهماتها وعلاقتها بالمجتمع. بعض هذه التغييرات هي نتاج مقصود لسياسات وخطط تستهدف تغيير التوازنات القائمة في النظام الاجتماعي أو إحداث توازنات جديدة. من بينها مثلاً تلك الناتجة من تحول النظام الاقتصادي وتوسع التعليم والاتصال الجمعي. ثمة تغيرات ليست مقصودة بذاتها، لكنها تحصل كناتج ثانوي أو انعكاس للعوامل السابقة، أو لعوامل إقليمية أو دولية مثل القفزات التكنولوجية والحروب والكوارث الطبيعية. والمثال الواضح على هذا النوع هو التغير في نفوس الناس ومواقفهم الذي شهدناه بعد حربي الخليج الأولى والثانية، وبعد انتشار الإنترنت والتلفزيون الفضائي.

يتجسد الانتقال إلى الحداثة على شكل تغير ملموس في العناصر المادية للحياة، من أنماط العيش والمواقف والعلاقات الاجتماعية، إلى اللغة والسلوكيات الشخصية.. إلخ. هذه

التغييرات الملموسة هي التجسيد الظاهري لتغييرات أكثر عمقاً تجري تحت السطح، وتطال القيم الناظمة للنظام للعلاقات الاجتماعية والخريطة الذهنية التي تحكم السلوك العفوي للأفراد وهمومهم وتطلعاتهم.

ثمة تباين في التوقيت بين التغيرات المادية (فوق السطح) والتغييرات الثقافية (تحت السطح). في كثير من الأحيان ـ وهذا ما يظهر في منطقة الخليج مثلاً ـ يبدأ الناس بتغيير حياتهم انطلاقاً من مقارنات سطحية بين الطرق المعتادة ونظيرتها الجديدة. ثم يأخذون بالقيم الجديدة كي تتناغم مع واقعهم الحياتي الجديد، أو ربما كي تبرره. المسألة بطبيعة الحال أعقد من هذه العبارات المبسطة. إذ تشهد المرحلة الانتقالية تدهوراً مستمراً لمنظومات القيم الموروثة التي يقوم على أرضيتها الإجماع الوطني وشرعية النظام الاجتماعي/السياسي. هذا يستدعي إعادة بناء الإجماع ومنظومات القيم التي تسنده والثقافة السياسية التي تشكل وعاءه الذهني. إهمال هذا الجانب قد يطيل المرحلة الانتقالية التي تتسم بعدم اليقين وتكثر فيها الخلافات، كما تتسم بتصاعد القلق الذي يعبِّر عن نفسه أحياناً في صورة «أزمة هوية».

هذا الكتاب هو محاولة لتوضيح بعض معالم الثقافة السياسية الجديدة؛ فهو يعرض أبرز قواعد التنظيم السياسي والاجتماعي الحديث، ويركز على مكانة الفرد وعلاقته بالجماعة، ومفهوم الدولة وعلاقتها بالمجتمع وآلية اتخاذ القرار وحل المشكلات.

يستهدف البحث إغناء النقاش حول الحداثة في جانبها السياسي، ويعاضد الدعوة إلى إعادة بناء الإجماع الوطني والفهم

المشترك للحياة المدنية التي يتمتع جميع المواطنين في إطارها بقدر متساوٍ ومعقول من الحقوق يتناسب مع ما يستحقون ومع كونهم بشراً عقلاء. ولهذا يركز على الأساس النظري للإجماع، ولا سيما التعاقد كأساس للنظام الاجتماعي والحريات العامة وسيادة القانون وصيانة حقوق الإنسان والمشاركة الأهلية في الشأن العام. كما حاولت جهد الإمكان التعرف على الصلات الممكنة بين هذه المفاهيم التأسيسية وبين ما ورثناه من تراث ثقافي أو قيم دينية.

لعل أبرز المشكلات التي تواجه دارسي الفلسفة السياسية في العالم العربي هي ندرة البحوث ذات العلاقة في التراث الإسلامي، وتبعاً لذلك، فإن معظم الدراسات المنشورة هي إعادة إنتاج لمناقشات في الإطار المعرفي الغربي. كل باحث يواجه هذه الإشكالية، وقد ناقشتها في الفصل الثاني . مع الإقرار بهذا المشكل، فقد حاول الكاتب اكتشاف الإمكانات التي يتيحها الفكر الإسلامي لمعالجة المفاهيم والقضايا الرئيسة المطروحة للنقاش. والغرض من هذا هو تبيئة تلك المفاهيم وإعادة إنتاجها ضمن النسيج الثقافي العربي، أو عرض بدائل محتملة تحقق ذات الغايات ذاتها أو تقترب منها.

يدور البحث في الإطار المنهجي للفلسفة السياسية وعلم السياسة، ويخاطب في المقام الأول دارسي العلوم السياسية والمهتمين بالبحوث النظرية في التنمية وحقوق الإنسان. وقد حاول الكاتب بقدر ما يستطيع توضيح الأفكار وتسهيل استيعابها على الشريحة الأوسع من القراء. لكن على أي حال، فإن الاستفادة الكاملة من البحث تقتضي اطلاعاً مسبقاً ـ ولو عامّاً ـ على عناصر الموضوع أو إشكالياته الرئيسة.

أولاً: النقاشات المعاصرة في الفلسفة السياسية

بدأ علم السياسة الحديث كفرع من الفلسفة الأخلاقية، لكنه اتجه بعدئذ إلى القانون ثم في مرحلة لاحقة إلى التحليل الاجتماعي والوظيفي للدولة؛ في الوقت الراهن تشكّل كل من هذه الإطارات بعداً منهجياً مستقلاً في دراسة السياسة والسلطة، له مدارسه ونظرياته وهمومه المتمايزة. ويعكس هذا التنوع طبيعة الدولة والسلطة السياسية ككينونة بالغة التعقيد ومتعددة الأبعاد والتأثيرات.

تعتبر أعمال الفلاسفة اليونانيين بين أقدم الأبحاث المتينة في موضوع الدولة التي وصلت إلينا. وهي وإن لم تكن الوحيدة الذي تناولت المسألة، إلا أنها الأكثر عمقاً وسعة. ويرجع هذا إلى نضج النقاش الفلسفي من جهة، وتطور التجربة السياسية اليونانية من جهة أخرى. في القرن العاشر الميلادي، اجتذب موضوع الدولة عدداً من الفلاسفة والفقهاء المسلمين الذين قرأوا ما ترجم من عيون التراث اليوناني وأخلاق الحكم الفارسية إلى اللغة العربية. ويظهر تأثير هذه القراءات واضحاً في ما وصل إلينا من تراث المسلمين الذي كتب خلال تلك الفترة وبعدها. ومن أبرزها كتاب الأحكام السلطانية للفقيه الشافعي أبي الحسن الماوردي، و رسالة في عمل السلطان للفقيه الشيعي الشريف المرتضى، وتلاها في وقت لاحق كتاب غياث الأمم للجويني، فضلاً عن أعمال الفلاسفة مثل كتاب الفارابي السياسة المدنية وكتابات ابن سينا وإخوان الصفا.

أما الفكر السياسي المعاصر، فهو من دون شك ثمرة النقاشات الفلسفية التي شهدتها أوروبا في القرن السابع عشر،

ولعبت دور الجسر بين التفكير القديم القائم على فرضية أن السلطة كيان مستقل ومحايد يرتبط بالنظام الطبيعي الشامل (ولهذا يجب اتباعه)، وبين الفرضية الحديثة القائلة إن السلطة عرفية دنيوية (ما يمكن فعله). في هذا السياق جرى تظهير فكرة الشرعية السياسية؛ فلم يعد مركز نقاشها شخص الحاكم وصفاته، بل مؤسسة الدولة كنظام علاقات واسع ومتعدد الأبعاد له ديناميات وأدوات عمله الخاصة التي تمثل بمجموعها مؤسسة مستقلة عن شخص رئيسها. ويمكن القول بصورة عامة إن توسع البحث في علم السياسة قد حوَّل موضوعها، أي الشأن العام، من عمل خاص بالنخبة، إلى مورد انشغال لعامة الناس. وبالتالي فقد كسر حجاب الهيبة وشبه القداسة المحيط بمؤسسة السلطة وحوّله إلى موضوع عام واعتيادي قابل للمناقشة والنقد والمفاضلة.

لعل أول من فتح الجدل المعاصر في هذا الباب هو السياسي الإيطالي نيكولا مكيافيللي (1469 ـ 1527)؛ فكتاباته المثيرة أثمرت عن تعرية السلطة مما يحيطها من تصورات قدسية أو أخلاقية، وتحدث عنها كحرفة صاحبها مهموم بالمحافظة على وجودها وانتفاعه بها، من دون اهتمام بالأخلاقيات والفضائل إلا بقدر ما تحفظ له تلك المصالح. بالرغم من ما تعرض له كتاب مكيافيللي المشهور الأمير ، من إدانة من قبل الجميع تقريباً، إلا انه كشف للجميع الحقيقة، وهي أن دولة تلك الحقبة هي دولة لاأخلاقية، وأن السلطة بشكل عام هي اقرب العوالم إلى اللاأخلاقية. وصور هذا المعنى لاحقاً اللورد أكتون: «ليس الخطر في أن طبقة معينة غير مؤهلة للحكم. [...] بطبعها تميل السلطة إلى الفساد، والسلطة المطلقة إلى فساد مطلق».

ولدت فكرة المجتمع السياسي الحديث في غمرة الأزمات السياسية التي عصفت بأوروبا خلال القرن السابع عشر، ولا سيما الحرب الأهلية في إنكلترا. ووجدت أرضية خصبة في الانقسام الاجتماعي الذي ترتب على تلك الأزمات والنزاعات. وهذا يؤكد مقولة بعض الباحثين إن الأفكار الثورية غالباً ما تولد من رحم الأزمات. ولا أظنني بحاجة إلى شرح العلاقة بين الأزمة والأفكار الجديدة، ولا سيما الثورية أو غير المألوفة، فالأزمة بذاتها، وبخاصة حين تكون عميقة وواسعة التأثير، دليل على فشل النظام الاجتماعي القائم أو نمط التفكير السائد، أو هي مؤشر على انشقاق اجتماعي أو مبرر لانشقاق بعض الشرائح الاجتماعية على النظام السائد بكل ما فيه من أعراف ومفاهيم وقيم. ومن هنا فإن الأزمة، قد تكون باباً من أبواب تطور المجتمع والثقافة، بالرغم من ما تثمر عنه من خسائر ومشكلات.

تجاوزت النقاشات الحالية المفاهيم والحجج التي طرحت منذ القرن السابع عشر. كما إن الفلسفة السياسية توسعت وأصبحت علماً قائماً بذاته، ولهذا فلعل بعض القراء لا يجد ثمرة في العودة إلى هذه القراءات التاريخية. لكني ـ بالرغم من تفهمي لهذا الأمر ـ أجدها مفيدة ولا سيما عند الأخذ بعين الاعتبار النقاشات السياسية الدائرة حالياً في المجتمعات المسلمة التي تكافح للانعتاق من عصر السياسة التقليدية، وإعادة صياغة حياتها وتنظيمها السياسي على نحو يستوعب التحديات المعاصرة، ويقلّص الفجوة الحضارية بينها وبين المجتمعات المتقدمة.

يعجّ مجتمعنا وأمثاله من المجتمعات التقليدية بجدالات شبيهة لما دار في أوروبا سابقاً حول الحريات الفردية والعامة،

والتعددية الثقافية والسياسية، ونظام الحكم والقانون وحقوق الإنسان، ودور الدين في الحياة العامة ومكانة الفرد..الخ. ونستطيع القول مع شيء من التحفظ إن معظم ما يطرح اليوم هو تكرار لما نوقش سابقاً. بل إن كثيراً مما يطرح من احتجاجات ومجادلات بين دعاة المحافظة على التقاليد والمطالبين بالتغيير، قد وجد له حلولاً في النقاشات السابقة.

عرض هذه الخلفية التاريخية مفيد أيضاً لسبب آخر يتعلق بتصورنا للتعامل مع المفاهيم والرؤى التي تطورت في الإطار المعرفي والحضاري الغربي؛ فنحن نقترح إخضاع هذه المفاهيم لمعالجة نقدية عند نقلها والأخذ بها ضمن بيئتنا الثقافية الخاصة؛ في إطار التعامل النقدي سوف نتعامل مع تلك المفاهيم كمنتج إنساني لا كأيديولوجيا أو فلسفة كاملة. ولهذا فقد ننتقي منها ونضيف إليها ونعدل بعض عناصرها. والغرض من كل ذلك هو جعلها قابلة للاندماج في نسيجنا الثقافي والتفاعل مع عناصره الأخرى، تمهيداً لإعادة إنتاجها في صيغ جديدة محلية تماماً، مثلما فعل الأوروبيون مع القيم والمفاهيم التي استوردوها من الحضارة العربية في القرون الوسطى، ومثلما فعل المسلمون قبلهم مع الفلسفة اليونانية والنظم الفارسية والهندية وغيرها من منتجات العقل الإنساني التي ظهرت وتطورت في إطارات حضارية سابقة على الحضارة الإسلامية.

للسببين السابقين، ثمة فائدة واضحة وراء عرض الخلفية التاريخية للنقاشات السياسية الدائرة اليوم حول التنظيم السياسي الحديث وما يندرج في إطاره من مفاهيم ونظريات وقواعد عمل.

ثانياً: خطة البحث

يتألف الكتاب من تسعة فصول، يبدأ كل منها بتحديد المفهوم محل النقاش، وأبرز النظريات العلمية التي عالجته ومناقشتها، ثم تقييمنا لتلك الآراء، وينتهي الفصل بخلاصة لأبرز ما تعرّض له من مناقشات ونتائج.

الفصل الأول ؛ السؤال المحوري في علم السياسة : وهو يمهد لما سيأتي من أبحاث حول مفهوم الدولة وضرورتها ومبررات وجودها. ويعرض باختصار أبرز التطورات التي تعرّض لها مفهوم الدولة حتى وصل إلى صورته الحالية. ويلقي الضوء على أبرز الإشكاليات المتعلقة بهذا التطور والأفكار التي استجدت وأصبحت جزءاً من مفهوم الدولة. والغرض منه هو تحديد المفاهيم التي سترد خلال النقاشات اللاحقة وتسهيل استيعابها.

الفصل الثاني؛ إشكالية المصدر الغربي في الفلسفة السياسية : يركز على العلاقة بين مضمون السؤال وبيئته الثقافية ـ التاريخية، والعوامل التي تسببت في تأخر البحث في هذا الحقل العلمي في العالم الإسلامي بينما تقدم في الغرب. هذا الفصل يمثل اعتذاراً أو تبريراً من جانب الكاتب لانتهاجه هذا المنحى، وقد يقبله القارئ أو يردّه، لكن الكاتب مهتم، على أي حال، بالدعوة إلى قراءة نتاج الفكر الإنساني باعتباره إنسانياً في المقام الأول، أي بغضِّ النظر عن مصدره أو جنسية منتجيه.

الفصل الثالث ؛ الرابطة الاجتماعية : يناقش طبيعة العلاقة التي تربط بين أعضاء المجتمع. وهو بمثابة التأسيس النظري للفصول اللاحقة، ويستهدف بيان الفارق بين رؤيتين: قديمة تركز على الهوية الجمعية، وحديثة تركز على استقلال الفرد.

فهم الفارق بين التفكير السياسي التقليدي ونظيره الحديث ضروري لاستيعاب المبررات التي تقوم عليها فكرة التعاقد وحقوق الإنسان.

الفصل الرابع ؛ العقد الاجتماعي : وهو المحور الرئيس لجميع مناقشات هذا الكتاب. ويعرض بالتفصيل مبدأ العقد الاجتماعي، وهو القاعدة التي تقوم عليها الدولة الحديثة. ويناقش معنى العقد وأهميته والتطورات الفلسفية والسياسية التي ساهمت في إبرازه، كما يركز خصوصاً على آراء توماس هوبز، جون لوك، وجان جاك روسو. كما يعرض نماذج عن الآراء التي عارضت هذه النظرية.

الفصل الخامس ؛ مقاربة دينية لمبدأ العقد الاجتماعي : نستكمل مناقشتنا لمبدأ العقد الاجتماعي من زاوية أخرى، ألا وهي إمكانية تفكيك المبدأ الذي تطور في أوروبا وإعادة إنتاجه على أرضية القيم الإسلامية. مبرر هذا المسعى هو حل الإشكالية المزمنة بين شعورنا بالحاجة إلى نظام سياسي يستمد سلطته من رضا الجمهور، وبين قلقنا المزمن من إبعاد الدين عن الحياة العامة في ما لو أخذنا بمبادئ الحكم التي تطورت خارج الإطار الإسلامي.

الفصل السادس ؛ الحرية : ويعرض المحاور الأساسية للجدل حول مفهومها والعلاقة بينها وبين القيم المماثلة ومكانتها في سُلَّم المنافع الاجتماعية. ثم يخصص حيّزاً لعرض الإطار السياسي للحرية وتصنيفها إلى سلبية وإيجابية. ويختتم بمناقشة العلاقة بين الحرية والعدالة في إطار نظرية جون راولز حول العدالة الاجتماعية.

الفصل السابع ؛ مفهوم الحق ومصادره : يستكمل النقاش حول الحرية من خلال التركيز على أبرز إشكالياتها، أي كونها حقاً أصلياً للإنسان. كما يناقش هنا معنى الحق وكيف فهمه الفلاسفة والفقهاء. ثم يشير إلى مصادر الحق ولا سيما الفطرة وما يرتبط بها من منظومة حقوق لازمة لإنسانية الإنسان. وأشرنا إلى التحفظات الواردة على المعنى المختار والرد عليها، كما أشرنا في الختام إلى أهمية مفهوم الحق بالنظر إلى ضآلة الاهتمام به في ثقافتنا العامة.

الفصل الثامن ؛ سيادة القانون : يستهدف إيضاح مدى التقييد الممكن للحريات في إطار القانون. ويبدأ بعرض مصدر الإشكال، أي طبيعة الإنسان، ثم النقاشات الفلسفية والدينية حول القانون ومصدره. كما يعرض مبدأ الإرادة العامة كمصدر لإلزامية القانون. وأخيراً العلاقة بين القانون والعدالة ومعايير القانون العادل.

الفصل التاسع ؛ يناقش فكرة الشرعية السياسية : أي الأساس الذي يقوم عليه حق الحكومة في الأمر والنهي واستعمال القوة والتصرف في الأموال العامة. بعد شرح المفهوم، يعرض الفصل المصادر المختلفة التي تستمد منها الحكومة شرعيتها. ويخصص حيزاً لمناقشة فكرة «رضا العامة»، ثم العلاقة بين الشرعية والإجماع الوطني.

الفصل الأول

السـؤال المحـوري في علـم السياسـة

تمهيد

يعالج هذا الفصل التمهيدي الأسئلة الأولية حول مفهوم الدولة وضرورتها ومبررات وجودها. ويعرض باختصار أبرز التطورات التي تعرّض لها مفهوم الدولة حتى وصل إلى صورته الحالية. ويلقي الضوء على أبرز الإشكاليات المتعلقة بهذا التطور والأفكار التي استجدت وأصبحت جزءاً من مفهوم الدولة، الغرض منه هو تحديد المفاهيم التي سترد خلال النقاشات اللاحقة وتسهيل استيعابها.

حين تسأل: ما هي الدولة؟ فأنت في الغالب لا تسعى وراء وصف ظاهري من نوع أنها «منظومة عمل فيها رئيس ومساعدون وأجهزة وأموال.. الخ». هذا سؤال يستبطن على الأرجح رغبة في معرفة سبب وجودها، إنه بصيغة أدق: لماذا وجدت الدولة؟ وما هي وظيفتها؟ ولماذا تقوم بهذه الأعمال المحددة التي تقوم بها؟ وظيفة الدولة وأغراضها هي محور كل سؤال في السياسة، ويتبعه سؤال: كيف تقوم بوظائفها؟ أو، ما هي الطريقة المثلى كي تصل إلى أهدافها؟

«الدولة هي ما نراه أمامنا»، هكذا لخّص عبد الـلـه العروي تعريف الدولة. هذا التقرير المغالي في الواقعية لا يقدم جواباً قدر ما يوجّه الذهن إلى الاحتمالات الممكنة. انه يلفت انتباهك

فحسب إلى حقيقة أنها كينونة قائمة في كل زمان ومكان، وأن وجودها يمثل سقفاً لتطلعات الفرد أو قيداً على حريته الطبيعية. وقد يوجه إلى الفارق بين المثال الذي تتصوره عن الدولة وبين الحقيقة الماثلة في الواقع. بالرغم من أن الدولة في واقع الأمر هي ما نراه أمامنا، إلا أن ما نراه ليس كياناً مادياً محدداً فحسب، بل هو ـ إضافة إلى هذا ـ منظومة اعتبارات ومفاهيم، بعضها ثابت والآخر متغير. الوجه الخارجي للدولة لا يعكس حقيقتها الكاملة، فوراء السطح منظومة معقدة من العناصر المادية وغير المادية تختلف من زمن إلى زمن ومن قوم إلى قوم، وهي أيضاً في حالة تحوّل موازٍ للتحول في البيئة الاجتماعية التي تضمها. ربما لهذا السبب يمكن الاتفاق مع العروي في تعريفه؛ فالدولة في نهاية المطاف هي مجموع الاعتبارات المركبة على الكيان المادي. اختلاف الاعتبارات يجعل مفهوم الدولة متفاوتاً، حتى لو كانت صورتها الخارجية متشابهة في جميع الأقطار. أي دولة هي كائن اجتماعي، حي، متفاعل، ومتغير. الدولة هي الرجال الذين يملكونها أو يديرونها، وهي شبكة العلاقات التي تربط بين عناصرها وتربط هذه العناصر بمن هم خارجها، وهي منظومة التفاعل والتقابل بين ما يدخل فيها من مدخلات مادية أو معنوية وما يخرج منها. كل هذه العناصر تعمل في سياقات متفاعلة مع الناس والأشياء، فهي بالتالي انعكاس لمتغيرات داخلها وخارجها، متغيرات تتبدل شكلاً أو موضوعاً أو وظيفة بين يوم وآخر. ولعل التعقيد الهائل الذي ينطوي عليه موضوع الدولة وحقيقتها، هو الذي جعلها مورداً للجدل بين المفكرين منذ أقدم الأزمنة وحتى اليوم.

عـــدا عـــن التركيـــب الظـــاهري للدولـــة، أي تسلـــسل الـــسلطات

والأشخاص والقانون.. إلخ، فإن أبرز السمات الثابتة في الدولة هو احتكارها العنف المشروع والمنظم؛ فهي بهذا تتمايز عن العصابات المسلحة والأفراد الذين يملكون السلاح في أن استعمالها للجبر والسلاح يتمتع بصفة مشروعة وقانونية. والحقيقة أن استعمال الجبر والقهر، هو جوهر مشكلة الدولة، وهو في الوقت نفسه مبرر وجودها الرئيس. وسنعود إلى هذا بشيء من التفصيل عندما نتحدث عن مسألة الشرعية السياسية التي تعتبر أساساً لفكرة الجبر القانوني.

أولاً: غرض الدولة

لا ندري متى ظهر أول نموذج للدولة، لكننا سنذهب مع رأي الفلاسفة الذين رأوا أن الرغبة في ممارسة السلطة، والحاجة إلى السلطة هي جزء لا يتجزأ من طبيعة المجتمع الإنساني.وبهذا يمكن القول إن أول نموذج للسلطة كان مقارناً لظهور المجتمع الإنساني. يتكون المجتمع حين يقرر عدد من الناس السكن في بقعة محددة من الأرض. وهم يختارون هذه البقعة دون غيرها لتوافر بعض الموارد الضرورية لحياتهم. قد تكون هذه الموارد ماء أو أرضاً خصبة أو معادن أو مفترق طرق بين بقاع أخرى مناسبة للتجارة أو ساحلاً غنياً بالأسماك.. إلخ. على أية حال، فقد وجد الإنسان أن كل اجتماع مهما كان نوعه أو مبرراته يولِّد أشكالاً من التعارض في المصالح والاهتمامات، تقود إلى تنازع بين الأفراد، وقد تتطور إلى بغي أو عدوان من جانب بعضهم على بعضهم الآخر. ومن هنا تولدت الحاجة إلى هيئة تنوب عن المجتمع في حل تلك التعارضات على نحو يمنع تطورها إلى صراع عنيف أو هدام. الهدف الأول والأعلى للدولة إذاً هو حفظ

النظام العام وضمان التوزيع العادل للموارد العامة والمسؤوليات المشتركة بين جميع السكان؛ أي تمكين كل منهم من حقوقه وتحميله ما يترتب عنها من مسؤوليات، ومنع عدوان بعضهم على بعض، فضلاً عن المسؤولية المشتركة في الدفاع عن المجتمع ضد التهديد الخارجي.

قد يختلف الناس على نوعية السلطة ومصادر شرعيتها، أو على كفاءتها وصلاح رجالها، لكن ضرورتها للأمن والنظام العام هي أمر لا جدال فيه. وبحسب تعبير الطوسي، فإنه متى ما غابت السلطة «قلّ الصلاح، ووقع الهرج والمرج، وفسدت المعايش.. بل المعلوم أنه مع وجود الرؤساء وانقباض أيديهم وضعف سلطانهم، يكثر الفساد ويقلّ الصلاح، فكيف يمكن الخلاف فيه؟»[1].

السلطة التي تجمع بين المحافظة على السلم الأهلي والعدل بين السكان هي الأمثل بطبيعة الحال، لكن إذا تعذر اجتماع الوصفين، وانحصر الخيار بين الفوضى والنظام، فإن الثاني هو اختيار العقلاء ـ كما رأى الغزالي ـ حتى لو آل الأمر إلى حكم ظالم.

العدالة

العدل قيمة معيارية عليا، اتفق عليها جميع العقلاء في ماضي الزمن وحاضره. وهي قيمة موضوعية مستقلة بذاتها،

1 - محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ،، ط2، دار الاضواء، (بيروت 1986)، ص 297.

بمعنى أن ضرورتها ثابتة من دون أي برهان خارجي. ومثلما آمن بها الإنسان منذ أقدم الأزمنة، فقد أعطتها الرسالات السماوية مكانة سامية وجعلتها من أسمى الغايات التي تدعو إلى التمسك بها. لا خلاف إذاً على العدالة من حيث هي، لكن الشيطان يكمن في التفاصيل كما يقول المثل الإنكليزي، فقد كانت على الدوام مورد جدلٍ تناول مفهومها وتطبيقاتها والطريق الذي يوصل إليها، والنظام الذي يكفل استقرارها كقيمة حاكمة في الحياة الاجتماعية. ربما لهذا السبب فضّل الفيلسوف ديفيد ميللر، ترك النقاش في معناها وتعريفها، وركّز ـ بدلاً من ذلك ـ على المفهومات المحلية للعدالة الاجتماعية[2]. يرى ميللر أن لكل مجتمع مفهوماً خاصّاً للعدالة مرتبطاً بنمط الحياة ونظام العلاقات الخاص به: «كل بنية اجتماعية تولد نمطاً متميزاً من العلاقات البينية التي تؤسس بدورها لطريقة خاصة في مفاضلة وتقييم الأشخاص وتقرير الكيفية التي على أساسها يجري توزيع المنافع بين عناصر المجتمع»[3].

بناء على هذه الرؤية رأى ميللر أن مجتمعات العالم تنقسم إلى ثلاثة مستويات من حيث التطور، ولكل مستوى مفهوم خاص للعدالة يتناغم مع طبيعة ونظم الإنتاج السائدة فيه؛ فهناك مجتمعات بدائية، وهناك مجتمعات طبقية، وهناك مجتمعات متقدمة تتميز باتباعها نظام السوق. وهو ـ انطلاقاً من اقتناعاته الليبرالية ـ يعتبر اقتصاد السوق أقرب النظم إلى تحقيق العدالة في توزيع السلع والخدمات والمنافع. ثمة، إضافة إلى هذا،

2 - David Miller, Social Justice , (Oxford, 1979), p. 17

3 - Miller, ibid, p. 255

إتجاه يتبنّى تعددية القيم (value pluralism) ، وفحواه أنه مع الإقرار بأن قيمة عليا ـ كالعدالة مثلاً ـ ثابتة في كل الأزمنة والأمكنة، إلا أنه يمكن أيضاً الإقرار بوجود صور وتطبيقات متعددة لهذه القيمة. ويمثل هذا التصوير بديلاً عن الرأي القائل بنسبية القيم.

العدالة، إذاً، قيمة موضوعية كونية ـ طالما بقيت في صورتها المجردة ـ لكن تحقيق مقتضياتها يتوقف على اختيار المفاهيم وإطارات العمل التي تجسد القيمة المجردة، وتكون في الوقت نفسه قابلة للتطبيق في واقع الحياة، وهذا هو بالطبع موضع الخلاف. وعليه، فإن نقاش العدالة يدور بالضرورة حول القواعد والوسائل والمعايير والمؤسسات التي تتخذ ذريعة لتحقيق العدالة ـ أي تحويلها من قيمة مجردة يتطلع إليها الناس، إلى واقع في حياتهم. في هذا الإطار اعتبرت الدولة محوراً رئيساً بين المحاور التي يدور حولها سؤال العدالة.

الدولة كأداة لتحقيق العدل

قلنا في ما سبق إن صيانة النظام العام هي الغرض الأول للسلطة السياسية. لكن السؤال الذي لا يمكن إغفاله هو: كيف يصان النظام العام؟ الجواب الأكثر سهولة بالطبع هو: احتكار وسائل الجبر المادي المباشر، أي القوة المسلحة.

في تبرير هذا الجواب يقال عادة إن توافر وسائل الجبر والعنف بيد شخص أو جماعة، يجعلها قادرة على فرض ما تريد على الآخرين أو العدوان عليهم. ولذلك قيل إن سيادة السلام في المجتمع رهن بحصر السلاح وقوى الجبر في يد الدولة. وعلى الخط نفسه أيضاً دعا الماركسيون إلى حصر الثروات في

يد الدولة، لأن الثروة وسيلة استغلال للغير، وهي وسيلة جبر غير مباشرة.

ذلك الجواب الذي يبدو بديهياً يثير نقطتين أُخريين:

أولاهما ؛ أن تجربة البشرية ولا سيما في القرون الأخيرة تدل على أن احتكار الدولة لوسائل العنف والجبر المادي لم يؤدِّ إلى استئصال أسباب العنف ودوافعه، بل بقيت جذور العنف كامنة في البيئة الاجتماعية. وهي قد تتمظهر في أشكال مختلفة وتترك تأثيرات لا تقل في سلبيتها عن العنف المادي.

و ثانيتهما ؛ أن استعمال الدولة العنف قد يتجاوز في كثير من الأحيان مقدار الحاجة، وقد تتحول أغراضه من صيانة السلم الأهلي إلى مجرد التخويف أو حماية المصالح الشخصية للنخبة الحاكمة. ثمة تجارب عديدة، قديمة ومعاصرة، تشير إلى أن المبالغة في استعمال العنف تحت مبرر صيانة النظام العام، قد حوَّل هذا النظام إلى بيئة ظلم وعدوان من جانب الأقوياء على الضعفاء، ما وفَّر مبررات للتمرد والخروج السلمي أو العنيف على النظام العام. بعبارة أخرى، إن الدولة تحولت ـ بسبب احتكارها مصادر القوة ـ إلى جهة عدوان، بدل أن تكون سداً يمنع العدوان.

كلتا النقطتين واردة ونستطيع مشاهدة أمثلة عليهما في الحياة اليومية في أقطار شتى؛ فانتشار الجريمة وممارسة العنف والاستغلال، دليل على أن مبررات العدوان موجودة في البيئة الاجتماعية، وأن احتكار الدولة لوسائله لم يؤدِّ إلى استئصاله. كما إن القمع الذي تمارسه بعض الحكومات على شعوبها، دليل أن احتكارها لوسائل العنف لم يضمن العدالة والسلام. بعبارة

أخرى، إن احتكار الدولة لوسائل العنف لم يستأصل دوافع العنف والعدوان، بل قلل عدد المعتدين وجرد عدداً آخر من وسائل العدوان. لكن العدوان والعنف كاحتمال قابل للتحول إلى فعل بقي كامناً ومتأصلاً في البيئة الاجتماعية، وقابلاً للظهور حين تتوافر دوافع قوية له أو حين تتوافر وسائله أو حين تضعف سيطرة الدولة.

من هنا اتجه اهتمام الباحثين إلى التفكير في وسائل لمعالجة دوافع العدوان داخل المجتمع نفسه. من المفهوم أن الإنسان بفطرته مؤهل لكلا الطريقين: المسالمة أو المنازعة. وهو يقوم بذلك ـ كما رأى توماس هوبز ـ من أجل الحفاظ على حياته، أو من أجل التمتع بهذه الحياة. وعليه صاغ الفلاسفة سؤالهم على الوجه التالي: هل هناك وسيلة لجعل الناس أكثر ميلاً إلى المسالمة في علاقاتهم مع بعضهم البعض؟ وإذا دخلوا في منازعة، فهل هناك وسيلة للاقتصار على الوسائل السلمية لحسم النزاع؟

الجواب الذي توصل إليه الجميع هو ببساطة، إقرار العدالة الاجتماعية بحيث يصبح جميع أعضاء المجتمع شركاء في المسؤولية عن صيانة النظام العام، وراغبين في المحافظة عليه، لأنه ببساطة يصون مصالحهم ويضمن رفاهية عيشهم. حين يكون الجميع شركاء في المحافظة على النظام العام، فإن الأقلية التي تسعى إلى تدميره سوف تبقى معزولة وعاجزة عن تنفيذ مرادها. شعور الجميع أن النظام السياسي عادل وأنهم جميعاً يتمتعون بثمرات العدالة، هو الأساس المتين لمفهوم الشراكة في صيانة النظام العام والقانون.

وحين يحصل الناس جميعاً على ما استحقوه بجهدهم أو ما استحقوه بموجب شراكتهم في الموارد العامة، وحين يطمئنون على أن حقوقهم مضمونة باعتراف الجميع، فإنهم لن يجدوا حاجة إلى استعمال الوسائل العنيفة أو ارتكاب العدوان. بناء على هذا المعنى أصبح القيام بالعدل هدفاً محورياً للسلطة السياسية، يوازي من حيث الأهمية الهدف الأول، أي حفظ النظام. كما إن إقرارها والالتزام بمقتضياتها، أصبح شرطاً وقيداً على استعمال السلطة السياسية وسائل الجبر المادي، ومعياراً لشرعية سياساتها وأعمالها؛ فالدولة مخولة باستعمال العنف لحفظ السلام الاجتماعي والأمن العام، شرط أن لا تخرج عن مقتضيات العدالة والإنصاف، وإلا اعتبرت باغية ومعتدية وفقدت شرعيتها.

تتحقق العدالة بحسب قدامى المفكرين إذا تولى السلطة أعلم الناس؛ بينما مالت الفلسفة السياسية الحديثة إلى التركيز على الدولة كمؤسسة مستقلة عن شخص الحاكم.

السلطان العادل

في ماضي الزمان تركز النقاش المتعلق بالعدالة على الحكومة والطبقة الحاكمة، انطلاقاً من فرضية أن القيام بالعدل هو ثمرة لصلاح آلة الحكم، سواء كانت أشخاص الحاكمين أو المؤسسات السيادية. ولهذا دار معظم النقاش حول ممارسة السلطة (مثل تقليل استعمال العنف، التشاور، الفصل بين الملك العام والشخصي.. الخ)؛ في الحقيقة فإن نقطة البداية لعلم السياسة كان التفكير في شخص الحاكم. وقد افترض قدامى المفكرين أن النظام الاجتماعي العادل هو نتيجة طبيعية لوجود

الحاكم العادل على رأس النظام؛ فتركز جانب كبير من مناقشاتهم على وصف الحاكم وتحديد المؤهلات التي يجب أن يتمتع بها كي يملأ مكانه. ولعل أحاديث الفيلسوف اليوناني سقراط عن الملك الفيلسوف، هي أقدم المناقشات المنهجية لهذه المسألة، حيث استهدفت وضع إطار نظري محدد يربط بين عدالة الحاكم وصلاح النظام السياسي ـ الاجتماعي.

اهتم سقراط وتلاميذه بوصف أغراض السياسة ومعايير عمل السلطة، واقترح فكرة «الكمال الإنساني» كغاية عليا للنظام الاجتماعي ـ السياسي. لكن محور مناقشاتهم جميعاً هو: أيٌّ حاكم يستطيع تحقيق نظام كهذا؟ في السياق نفسه، توسع أفلاطون في مناقشة السبل التي يصل الحاكم من خلالها إلى هذا الكمال بحيث تصبح العدالة سلوكه الاعتيادي، فيعكسها من ثَمَّ على النظام الذي يقوده. ولهذا ركز على العلم، ولا سيما الفلسفة باعتبارها أبرز المؤهلات التي ينبغي آن تتوافر في الملك كي يكون عادلاً.

اتخذ علماء المسلمين خطاً مماثلاً، فذهب القرطبي في تفسير الآية المباركة (أطيعوا الـلـه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) [النساء، الآية 59] إلى أن أولي الأمر هم الأمراء والعلماء[4]. واشترط الجويني (ت 478هـ/1085م) أن يكون الإمام فقيهاً مجتهداً[5]. وإلى هذا ذهب الرازي في التفسير، وقال إن العلماء

4 - محمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ، دار احياء التراث (بيروت 1985)، 259/5.

5 - ابو المعالي الجويني: غياث الامم في التياث الظلم ، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد أحمد، دار الدعوة، (الاسكندرية 1400)، ص 65.

هم أمراء الأمراء[6]. وذهب معظم قدامى الشيعة إلى أن قيام العدل رهن بتولي الإمام المعصوم سدة الحكم. وقال بعضهم بإمكانية تحقيق عدالة نسبية إذا حكم الفقيه العادل، فإن لم يكن بين الفقهاء من يصلح للحكم جاز لهم تفويض السلطة إلى الأمير الحاكم، ووجب على هذا مشورة الفقيه واتباع رأيه[7].

النظام العادل

أما في العصور الحديثة، ولا سيما بعد ظهور مفهوم التنمية السياسية، فإن البحث في مفهوم العدالة وسبل تحقيقها قد تركز حول العوامل البنيوية في البيئة الاجتماعية التي تسمح بقيام نظام عادل أو العكس. بعبارة أخرى، لقد اعتبرت العدالة ثمرة للفعل الكلي للنظام الاجتماعي بما فيه من مؤسسات سياسية واقتصاد ومصادر معيشة وهيكل علاقات وقيم تأسيسية ومفاهيم عمل.. إلخ. من هنا اهتمت الفلسفة السياسية الحديثة بالدولة كمؤسسة واسعة متعددة الأبعاد. كما اهتمت بالتنظيم الاقتصادي ومنهجية عمل السوق وتوزيع الموارد العامة. وفي السنوات الأخيرة اتجه جانب كبير من تركيز النقاشات في فلسفة الدولة إلى دور الجمهور في صناعة القرار. بكلمة أخرى، فإن السؤال عن السبيل الأمثل إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، يدور اليوم حول النظام الاجتماعي ـ الاقتصادي القادر على ضمان العدالة بين أعضائه. الوصول إلى النظام العادل، وصيانة العدالة لم يعد ـ عند

6 - محمد الرازي: تفسير الفخر الرازي ، دار الفكر، (بيروت 1981)، 150/10.

7 - جعفر كاشف الغطاء: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ، انشارات مهدوي، (اصفهان، د.ت)، ص 394.

المفكرين المعاصرين ـ مهمة خاصة بالحكومة على وجه التحديد، بل هي مسؤولية المجتمع ككل. هذه النقلة في التفكير هي ثمرة للتغير الكبير الذي طرأ على مفهوم الدولة ودورها ومفهوم السيادة وتطبيقاته ولا سيما تلاشي المفهوم القديم الذي يعتبر الدولة هيئة مستقلة عن المجتمع مالكة للسيادة، وظهور مفهوم جديد يعتبر السيادة حقاً للمجتمع، والدولة ممثلة له وتابعة لإرادته.

هل يمكن الدولة تحقيق العدل؟

من المؤكد أن كل مفكر ـ بل ربما كل إنسان ـ قد سأل نفسه: هل تستطيع الدولة تحقيق العدالة؟ أو هل هي ضرورية لتحقيق العدالة؟ يمثل هذان السؤالان ونظائرهما موضوعاً لجانب كبير من الجدل في الفلسفة السياسية وعلم الاجتماع منذ ظهورهما وحتى اليوم. والسبب الأساسي للجدل هو التعارض الذاتي بين وجود السلطة وبين حرية الفرد في أن يفعل ما يشاء. لاحظ معظم المفكرين أن قيام السلطة السياسية يقود بالضرورة إلى تغيير في منظومة العلاقات الاجتماعية، وحصول شريحة من الناس من دون غيرها على امتيازات تتزاحم بالضرورة مع فكرة المساواة بين الجميع، وبخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الميل الطبيعي عند البشر لاستخدام الموارد المتاحة لهم ـ حتى لو لم تكن ملكاً خاصاً لهم مثل موارد الدولة ـ للاستئثار والتسلط على الغير.

حاول بعض الفلاسفة اليونانيين حل هذا الإشكال بتقديم فرضية أن الدولة هي هيئة محايدة وأنها ليست طرفاً في أي صراع اجتماعي. ويبدو أن عدداً من الفلاسفة المسلمين قد مال

إلى هذه الرؤية، وتبعهم معظم الفقهاء في مختلف العصور. لكن هذه الفرضية بقيت مجرد تصوير أخلاقي، أي دعوة إلى النموذج الأمثل، لا تقريراً عن الواقع كما هو وكما يمكن أن يكون. أما في العصر الحديث، فإن الميل الغالب بين الباحثين في علم السياسة ينحو إلى اعتبار الدولة منحازة، أي ممثلة لدائرة مصالح محددة وليس جميع الدوائر القائمة في المجتمع. وقد جرى التعبير عن هذا الفهم الجديد بأوضح صورة في الرؤية الماركسية التي اعتبرت الدولة ممثلاً لمصالح طبقة محددة وليس المجتمع ككل.

ثمة رأي مال إليه القليل من المفكرين فحسب، يرى أن الدولة عاجزة عن تحقيق العدالة، بل إن وجودها بذاته معيق لتحقق العدل. وفضلوا لهذا السبب مجتمعاً من دون دولة أو في أسوأ الحالات دولة الحد الأدنى التي يقتصر دورها على ما يوصف أحياناً بـ «الحارس الليلي»[8]. وسوف تجد بين الفلاسفة في قديم الزمان وحديثه من يقول صراحة إن جنة الإنسان الدنيوية سوف تتحقق في اليوم الذي لا يعود محكوماً بسلطة الدولة. لكن الأكثرية الساحقة ترى هذا الفرض مستحيلاً، فالإنسان لا يستطيع العيش خارج جماعة، وإذا وجدت الجماعة فثمة حاجة إلى نظام لإدارة العلاقة بين أفرادها. هذا النظام ومن يقوم على تنفيذه وصيانته هو سلطة سياسية، سواء تمثلت في كينونة كبيرة مثل حكومة، أو في كينونة صغيرة مثل رئيس جماعة أو قبيلة أو ما إلى ذلك.

8 - Philip Pettit, Republicanism: A Theory of Freedom and Government , (Oxford University Press, 1997), p. 99 .

الحاجة إلى الدولة مبعثها ضرورة النظام العام وأوله ضمان حياة آمنة لكل فرد.

هناك بطبيعة الحال من فكَّر في دولة شمولية تهيمن على صغير الأمور وكبيرها، وتنظم حياة الفرد والمجتمع على نحو لا يترك فرصة للتباين بين الأفراد. وتنتمي الماركسية ونظريات المدينة الفاضلة المثالية إلى هذا الاتجاه. لكن تجربتها جميعاً فشلت في إثبات قابليتها للتطبيق على الوجه الذي تخيله أصحابها. ولعل أبرز نقاط الضعف في هذه النظريات، هو إخفاقها في تقديم كوابح فعالة لميل الدولة الطبيعي للتضخم واختراق الحريم الشخصي للأفراد والتمييز بين الناس والتمايز عنهم.

أخذاً بعين الاعتبار هذه التحفظات، فقد يكون من الأنسب إعادة صياغة مفهوم السياسة العادلة للدولة على النحو التالي: الدولة ضرورية للنظام العام، لكنها متعارضة مع الحرية الفردية والمساواة. من هنا فإن الوظيفة الكبرى للدولة هي ضمان الموازنة بين متطلبات النظام العام وحرية الأفراد، هذه الموازنة هي التجسيد الفعلي للعدالة.

سؤال «كيف تحقق الدولة هذه الموازنة؟» ينحل بالضرورة إلى سؤالين، أولهما ؛ كيف تنظم الدولة جهازها وعملها كي تتمكن من إنجازها؟ و ثانيهما ؛ ما هو الإطار المرجعي، الفلسفي أو الأخلاقي، الذي تهتدي به الدولة في قيامها بهذا العمل؟ أي ما هو المصدر الذي ترجع إليه الدولة في تحديد القيم المستهدفة من خلال عملها، والمعايير المستخدمة لتقييم كفاءة أدائها؟

قال قدامى اليونانيين إن تحقيق العدل منوط بقيام نموذج من

الحكم على صورة المدينة التي يحكمها الفلاسفة. وقال الإسلاميون إن قيام الإمامة العظمى واتباع أحكام القرآن هو السبيل لتحقيق العدالة. وذهب الماركسيون إلى أن العدالة لا تتحقق إلا في مجتمع من دون طبقات. وفي عالم اليوم، فإن الاتجاه الأكثر انتشاراً يقول إن نظاماً تعاقدياً يقوم على تمثيل الحكومة للمجتمع وخضوعها لإرادته هو الطريق الأضمن لتحقيق حد معقول من العدالة.

ثانياً: ظهور وتطور الدولة الحديثة

يمكن الإشارة إلى التصارع بين عاملين رئيسين كتفسير لما مرت به الدولة من تطور في مفهومها وفي وجودها ونظام عملها حتى وصلت إلى صورتها الراهنة: العامل الأول ، هو حاجتها إلى التماسك وتحسين الكفاءة. أما العامل الثاني ، فهو حاجة المجتمع المحكوم إلى تحديد سلطة الدولة ومنعها من اختراق الحريم الشخصي للأفراد. واضح أن الحاجة الأولى ، داخلية تتولد بين أهل الدولة أنفسهم، بينما الثانية ، خارجية تتولد بين المتأثرين بوجود الدولة وعملها.

ليس من السهل تحديد التاريخ الدقيق لظهور ما نسميه اليوم بالدولة الحديثة. لكن يمكننا تحديد العناصر التي تميزها عن أختها القديمة. كما يمكن تحديد مسار التطور الذي سلكته الدولة حتى وصلت إلى الصورة التي نعرفها اليوم. نشير أيضاً إلى أن أبرز الأبحاث المتعلقة بتطور الدولة، قد ظهرت في أوروبا واتخذت تطور الدولة الأوروبية موضوعاً رئيساً لمناقشاتها وما توصلت إليه من نتائج. ولهذا، فمن المحتمل أن الوضع لم يكن مطابقاً في مناطق العالم الأخرى. لكن من المفيد أيضاً الإشارة

إلى أن الهيكل العام للدولة الأوروبية القديمة لم يكن مختلفاً جداً عما نقلته إلينا كتب التاريخ عن هيكل الدولة في الشرق. ثمة استثناءات متوقعة هنا وهناك، لكن الصورة العامة متشابهة إلى حد كبير. تطورت الدولة، إذاً، في اتجاهين، أحدهما ينحو إلى التمركز، و الثاني إلى التخصص أو تحديد السلطة.

أ) إتجاه التمركز

ثمة خمس سمات رئيسة تشترك فيها معظم أمثلة الدولة القديمة سواء في الشرق أو في أوروبا:

1. حدود الدولة لم تكن نهائية، فهي تتمدد أو تتقلص تبعاً لقوة جيشها وقدرته على احتلال الأراضي المجاورة أو قمع التمردات أو الغزوات الخارجية. بعبارة أخرى، إن النطاق الإقليمي لسلطة الملك والدولة لم يكن ثابتاً.

2. كانت السلطة شخصية؛ فلم يكن لمؤسسة الدولة وجهازها الإداري وجود مستقل عن الحاكم سواء كان ملكاً أو خليفة أو أميراً على إقطاعية؛ فالرئيس هو المالك والحاكم، والأمر أمره والدولة دولته، وهو غير مسؤول أمام احد آخر. كذلك فإن انتقال السلطة لم يكن خاضعاً لنظام ثابت، إذ يتم الأمر أحياناً بقرار من شخص الحاكم بتحديد خليفته، أو بانقلاب قصر أو ما أشبه.

3. كان الدين مندمجاً بصورة أو بأخرى في السلطة من خلال مشاركة زعماء المؤسسة الدينية في النظام السياسي، على نحو المشاركة الفعلية في القرار أو باعتبارهم تابعين للحاكم. كان الدين، إذاً، مصدراً مهماً لمشروعية السلطة.

4. العلاقة بين الجمهور والدولة كانت أحادية، فلم يكن ثمة أساس قانوني أو فعلي يسمح للجمهور بالمشاركة في القرار أو في تحديد شكل الحكومة أو اختيار رجالاتها أو التأثير في سياساتها. بعبارة أخرى، فإن الشكل الغالب في الدولة القديمة هو شكل «حكومة الفرد» أو «حكومة الأقلية».

5. كانت الدولة منظمة على صورة ولايات (أو إقطاعيات) شبه مستقلة عن المركز في إدارتها الداخلية وتسيير أمورها؛ فأمير المقاطعة مطلق التصرف في ولايته ما دام يوفر للحاكم الأعلى الضرائب أو الخراج السنوي والعدد المحدد من الجنود الذي يحتاج إليه في الحروب. بعبارة أخرى، لم يكن ثمة قانون أو نظام عمل واحد يتساوى فيه جميع مواطني الدولة على اختلاف أماكن سكناهم.

بدأت هذه السمات في التلاشي منذ منتصف القرن السابع عشر، ويمكن اعتبار معاهدة وستفاليا عام 1648، واحدة من التطورات المحورية في هذا السياق، فقد جرى خلالها تثبيت مبدأ السيادة الإقليمية حين اعتبرت الحدود الفعلية للعديد من الدول الأوروبية نهائية. وكان هذا أول اتفاق يحمل طبيعة دولية ويقر بضمان جماعي للحدود. كان الغرض الرئيس من تلك المعاهدة هو إنهاء الحرب التي طالت 80 عاماً بين الهولنديين والإسبان والألمان، ووضع حل للنزاعات الدينية. كانت الممالك الأوروبية يومذاك مقسمة بين العديد من المقاطعات الصغيرة والكبيرة شبه المستقلة وكانت حدودها تتحرك وفقاً لولاء الأمراء وسادة المقاطعات. وكان الملك بمثابة سيد للزعماء المحليين الذين يشبهون إلى حد بعيد شيوخ القبائل في الجزيرة العربية في تلك الحقبة، حيث كان لكل منهم جيشه الخاص وحدوده

ومصادره المالية المستقلة. وكانت علاقته مع الملك، وبالتالي مكانته ضمن التنظيم السياسي، تتحدد في ضوء المال الذي يدفعه للملك وعدد الجنود الذين يرسلهم لدعم جيش الملك في حالات الحرب، وبطبيعة الحال قدرته على قمع الطامعين في سلطته.

شهد القرن السابع عشر ظهور ما يعرف بالدولة المطلقة، وقد بدأت بتثبيت الحدود الإقليمية، وتعززت مع تحسن الأحوال المالية، الأمر الذي مكّن السلطة المركزية من إنشاء جيش محترف وحسن التدريب تابع لقيادة مركزية بدل الاعتماد على الجنود المرسلين من جانب أمراء الإقطاعيات. في ظل الدولة المطلقة تحققت للمرة الأولى سلطة وطنية موحدة ومركزية ولا سيما في دول مثل إنكلترا، فرنسا، وإسبانيا. وقد أدى قيامها إلى امتصاص وهضم الدويلات الصغيرة، وفرض سيادة القانون ووحدته وتعزيز النظام العام وتوحيد إجراءاته على امتداد الدولة. وينظر بعض المؤرخين إلى الدولة المطلقة كمرحلة انتقالية بين السلطة الإمبراطورية ـ الإقطاعية المفككة والدولة البرجوازية الدستورية التي ظهرت في إنكلترا للمرة الأولى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

على الرغم من أن الحروب المتوالية والنزاعات الأهلية كانت سبباً رئيساً في إضعاف الإمارات الإقطاعية، إلا أن تطور التجارة كان هو السبب الرئيس لتلاشي النظام القائم على الإقطاع. وعلى أي حال، فإنه لا يمكن الإشارة إلى سبب واحد باعتباره علة تامة لهذا التطور، فالمؤكد أن عوامل عديدة سياسية واقتصادية وثقافية ساهمت فيه؛ في ما يتعلق بالتجارة، فقد شهدت إنكلترا تحولاً أساسياً من الزراعة إلى التجارة والاقتصاد النقدي. وأدى ذلك إلى تصاعد أهمية القطاعات غير الزراعية، وصعود أهمية

النخبة المدينية على حساب الريف الذي يشكل قاعدة الاقتصاد الإقطاعي ومصدر قوته.

ب) إتجاه تحديد السلطة

تمركز الدولة أدى إلى خلق اقتصاد وطني موحد ونظام قانوني يخضع له جميع المواطنين في أقصى البلاد وأدناها. وتبعاً لهذا، اكتسبت الدولة «شخصية وطنية»، أو ـ بعبارة أخرى ـ نظام مصالح يرتبط بنطاق جغرافي محدد، هو النطاق الخاضع لسيادة الدولة، ويشترك فيه الملك والحكومة ومجموع السكان القاطنين ضمن الحدود الإقليمية لهذه الدولة. تبلوُر هذه «الشخصية الوطنية»، كان العلامة الأولى على ظهور «الدولة القومية» التي تتمايز سياسياً وقانونياً عن الدول الأخرى. نتيجة لهذا، بدأت العلاقات بين الدول تتخذ وبصورة متزايدة شكل نظام رسمي (أو دبلوماسي)، بخلاف الوضع الذي كان سائداً في ما مضى، حين كانت العلاقات بين الممالك تتأثر بالعلاقات الشخصية أو العائلية بين الأسر الحاكمة ومواقفهم الدينية ونزعاتهم الشخصية.

مع تمركز الدولة وتنامي دور التجارة كمحور أساسي للاقتصاد ومصدر لمالية الحكومة، ظهرت الحاجة إلى نظام إداري متخصص، الأمر الذي ساهم في تطور دور البيروقراطية وتحولها إلى مركز قوة في البلاد. رأى ماكس فيبر، أن تطور دور البيروقراطية كان وسيلة مهمة لعقلنة الدولة وتحديثها، ومن ثم تحوّل جهاز الإدارة الرسمية إلى مؤسسة قائمة بذاتها وقوانينها، مستقلة عن شخص الملك؛ فيما مضى كان الإداريون بمثابة مساعدين شخصيين للملك، وكان الملك المطلق يحكم من ديوانه وليس من خلال ديوانه، كما أشار بعض الباحثين.

الصورة الأولى للإدارة الحكومية كانت إلى حد ما امتداداً للحاشية الملكية، فقد كان الذين يشغلون المناصب الإدارية غالباً من بين أفراد العائلة المالكة والمقربين منهم من النبلاء والندماء. يومئذ كانت إرادة الملك الشخصية هي القانون الأعلى للبلاد. وإذا كان ثمة قانون مكتوب، فقد كان وسيلة للحكم مرتبطة بشخص الملك، وليس إطاراً يحدد أغراض الحكم وينظم العلاقة بين الحاكم والرعية كما هو المعروف عن الدساتير المعاصرة. زبدة القول، إن تطور البيروقراطية جاء متوازياً مع ظهور القانون وتطوره، وتحول الحكم من ممارسة شخصية إلى عمل مؤسسي محكوم بأعراف وقوانين ثابتة ومعلنة. ولعل هذا هو أبرز التحولات في مسيرة الدولة، إذ سمح للمرة الأولى بالتفكير في السلطات باعتبارها غير شخصية بل منظمة ومحددة بقانون مكتوب.

أشرنا آنفاً إلى أن الدولة المطلقة، كانت مرحلة وسيطة قادت إلى ظهور الدولة الدستورية. وكان هذا التطور ثمرة لبروز قوى جديدة في المجتمع تتمتع بمصادر قوة مستقلة عن الملك. تألفت هذه القوى بشكل رئيس من الطبقة التجارية المتنامية والحرفيين المدنيين إضافة إلى البيروقراطيين والمثقفين. لم يأتِ معظم هؤلاء من عائلات إقطاعية أو نبيلة، بل كان صعودهم المادي أو الاجتماعي ثمرة للتطور العام في البلاد إضافة إلى جهودهم الشخصية، فقد كان بينهم تجار وعلماء، استمدوا مكانتهم من هذه الأعمال وليس من انتماءات عائلية أو ثروات موروثة. بدأت قوة هؤلاء تظهر أول الأمر في محترفاتهم، في الأسواق أو المصانع أو المدارس، لكنها سرعان ما أعطتهم مكانة وتأثيراً على المستوى الاجتماعي.

بصورة من الصور، عبّرت القوى الاجتماعية الجديدة عن عصر جديد تماماً، أطلق عليه بعض الباحثين اسم «الحضارة البورجوازية»، وهو اسم يشير في المقام الأول إلى تنامي أهمية وتأثير الطبقة الوسطى التي استمدت وجودها وارتبطت مصالحها بنظام اقتصادي وقيمي جديد. في ظل هذا النظام، أصبح رأس المال المتحرك هو دينامو السوق ومصدر القوة الرئيس، وتعاظم بيع الأراضي التي كانت العائلات النبيلة تحتفظ بها عبر الأجيال كرمز ومصدر للقوة، واتجه الفلاحون إلى الزراعة التجارية التي تستهدف تكوين فائض مالي، كما تبلورت فكرة الملكية الخاصة والعمل بأجر، وخضع الاقتصاد لقوانين السوق الحرة بشكل شبه كامل. على المستوى الثقافي أدت هذه التطورات إلى انتشار مبدأ التعاقد كقاعدة للعلاقة بين الأطراف المختلفة في الأعمال وغيرها. كما تراخت إلى حد ما سلطة الكنيسة، ولا سيما قدرتها على فرض التزامات مالية وأخلاقية على الأفراد.

وكما يحدث عادة في مثل هذه الحالات، فسرعان ما تبلور تعارض في المصالح والآراء بين الطبقات الجديدة وبين الملك أحياناً، وبينهم وبين الكنيسة في أحيان أخرى. ومن رحم هذا التعارض، ولدت فكرة المشاركة في السلطة والحكم التعاقدي، حيث بدأت الطبقات الجديدة تطالب صراحة بإشراكها في القرار باعتباره حقاً، وتحديد سلطة الملك والحكومة في إطار قانون متفق عليه. ومثّل هذا التطور إيذاناً بظهور الصيغة الأولى للحكم الدستوري.

مع مرور الوقت وتبلور ثقافة سياسية جديدة وتعاظم قوة المجتمع، مالت الدولة إلى الإقرار بفكرة المشاركة والحقوق المدنية. وبدأت في الظهور تبعاً لذلك صورة الدولة الحديثة التي

نعرفها اليوم. يصعب القطع بتاريخ محدد لظهور النموذج الأولى للدولة الحديثة، لأن وصف الحداثة مفتوح لتفسيرات شتى. ولهذا فقد يكون من الأفضل التركيز على الجانب الموضوعي في المسألة. في هذا الصدد يمكن القول إن الانتقال إلى المرحلة الحديثة لم يجر دفعة واحدة، بل بشكل تدريجي، فقد استغرق اكتمال الصورة زمناً طويلاً نسبياً. في بداية الأمر حصل المجتمع على إقرار قانوني من جانب الدولة بكون السلطة مشتركة وقائمة على عقد بين الطرفين، وترتب عليه إقرار المشاركة العامة في الحياة السياسية وتمثيل عامة الجمهور في جهاز الدولة من خلال ممثلين منتخبين، كما جرى تجريد الكنيسة من سلطاتها السياسية واعتُبر التدين خياراً شخصياً لا جبر فيه.

من بين التطورات المهمة التي جرت في سياق التطور المذكور، نشير إلى ظهور مفهوم الدولة الليبرالية الكلاسيكية، وكان لبريطانيا قدم السبق في هذا الجانب. بينما تأخرت في معظم الدول الأوروبية الأخرى. يطلق وصف الليبرالية على الدولة بالنظر إلى عاملين:

أولهما ، ميلها إلى الليونة والقبول بالتغيير في هيكلها ونظامها القانوني والسياسي مقارنة بالنظام القديم الذي يوصف بالصلابة والتحجر.

و ثانيهما ، التغير الذي طرأ على فلسفة الدولة نفسها وعلاقتها مع المجتمع. في ظل النظام الجديد أصبح مبدأ التعاقد قاعدة العلاقة بين الحكومة والمواطنين، وجرى الفصل بين المجال العام الذي تعمل فيه الدولة والمجال الخاص المتروك للأفراد والمصون من تدخُّل الحكومة، كما جرى إعادة تعريف الوظيفة

الرئيسة للدولة باعتبارها توفير الحماية القانونية لحقوق المواطنين وحرياتهم.

على الرغم من أن بروز وتبلور مبدأ التعاقد والحقوق الفردية قد قلل من قدرة الحكومة على التدخل المباشر في حياة المواطنين، إلا أنه لم يضعف قوة الدولة أو استقرار النظام. لقد أدى في حقيقة الأمر إلى انكماش حجم الدولة وتخلّيها عن الكثير من المشاغل التي تولاها المجتمع أو السوق، الأمر الذي جعل الدولة أكثر تركيزاً وكفاءة، وبالتالي أكثر قوة. بعبارة أخرى، فقد كانت الدولة تتولى في الماضي كل أمر إلا ما استثني، أما الآن فقد أصبح المجتمع هو الذي يتولى جميع الأمور باستثناء تلك التي يتوقف إنجازها على استعمال سلطة الدولة، وهذا هو أصل النظرية الرأسمالية (laissez-faire) ، أو «دع الأمور تأخذ مداها وبآلياتها من دون تدخُّل».

حدثت معظم التطورات المشار إليها على المستوى الثقافي والقانوني. أما على المستوى الوظيفي والواقعي فلم تكن الدولة الليبرالية الرأسمالية ديمقراطية، فقوانين الانتخاب ضيقة لا تعطي فرصة التصويت لأكثرية المواطنين، وكان الكثير من الحقوق المدنية معطلاً مثل حق التنظيم أو الوصول إلى المناصب العليا. في حقيقة الأمر، فقد كانت الطبقات الفقيرة بشكل عام محرومة من معظم هذه الحقوق، وكانت الطبقة الوسطى والعليا، وعلى وجه الخصوص الطبقة التجارية هي المستفيد الأكبر من الرأسمالية الليبرالية. وقد احتاج الأمر إلى زمن طويل حتى تحولت الدولة الليبرالية الرأسمالية إلى ليبرالية ديمقراطية، وأصبحت المبادئ السابقة الذكر قانوناً جارياً يستفيد منه جميع المواطنين بمختلف طبقاتهم.

ثالثاً: من دولة النخبة إلى دولة الشعب

شهد العقد الثاني من القرن العشرين تحولاً كبيراً في مفهوم الدولة، حيث ظهر مفهوم جديد هو «دولة المنفعة العامة» (welfare state) . في بريطانيا مثلاً كان الشعور السائد في أواخر القرن التاسع عشر أن الليبرالية الرأسمالية (laissez-faire) لم تعد قادرة على مقابلة تحديات القرن الجديد. وعززت ظروف الحرب العالمية الأولى الحاجة إلى قيادة قوية تستطيع حشد وتنظيم الشعب على مختلف الصعد لتعزيز صمود البلاد. كان ثمة قلق من أن التفاوت في مستويات المعيشة، وتباين حصص الطبقات الاجتماعية المختلفة في النظام القائم، قد يضعف مساهمة الطبقات المحرومة في الجهد العسكري المباشر أو الداعم للقوات المسلحة، ويؤثر بالتالي على قدرة البلد على مقاومة التحدي الخارجي، ولا سيما في حالة التعرض لعدوان واسع.

وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه قد ظهر أصلاً بفعل دافع منفعي بحت، أي الحاجة إلى تعزيز الجبهة الداخلية في مقاومة التهديد الخارجي، إلا أنه سرعان ما أتاح فرصة لظهور مفهوم جديد يربط بين شرعية الدولة ومشاركة جميع المواطنين في القرار. بعبارة أخرى، فقد كان مفهوم دولة المنفعة العامة، بمثابة معبر بين الدولة البورجوازية التي تقصر المشاركة السياسية على الطبقتين العليا والوسطى، إلى دولة المشاركة العامة التي يتمتع فيها جميع المواطنين بحقوق سياسية متساوية، بغضّ النظر عن طبقتهم الاجتماعية أو قدراتهم المالية. وفي هذا الإطار، ظهرت تفسيرات متقدمة تقول إن مساهمة الدولة في رفع مستوى المعيشة للطبقات الفقيرة ليست منحة أو تفضُّلاً وليست واجباً

أخلاقياً على أغنياء البلد فحسب، بل هو وسيلة لجعل تلك الطبقات أقدر على المشاركة الفاعلة في الحياة العامة.

إن توفير التعليم المجاني والسكن الرخيص والخدمات الصحية والمواصلات المناسبة، تمثل جميعها وسائل لتمكين الفقراء من استثمار الفرص المتاحة في البلاد، سواء تلك الفرص الناتجة من النشاط الاقتصادي، أو تلك الناتجة من توافر الحريات المدنية. وكان الاعتقاد السائد أن الفقراء لم يكونوا قادرين على المشاركة في الحياة السياسية لأن انشغالهم المكثف بتوفير لقمة العيش لا يسمح لهم بالتفكير في ما يتجاوز همَّ البقاء على قيد الحياة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الانشغال يحول دون إرسال أبنائهم إلى المدارس، وبالتالي افتقارهم إلى الوسائل المناسبة للحصول على المعلومات والتعرف على الطرق التي تسمح لهم بالتعبير عن آرائهم والمشاركة في شؤون البلاد المختلفة.

بدأت المسألة بظهور مبدأ التخطيط الجمعي الذي يعني بصورة محددة السماح للدولة بالتدخل المباشر والواسع النطاق في صياغة النظام الاجتماعي وإدارة السوق والتخطيط المركزي لتوزيع الموارد العامة، فضلاً عن توفير الخدمات الضرورية للطبقات الدنيا. وتفاقم هذا الاتجاه في حقبة ما بعد الحرب، حيث قرر حزب العمال الحاكم في بريطانيا تأميم العديد من قطاعات الخدمة العامة، كما تبنت الحكومة مبدأ الضمان الاجتماعي للجميع، وأن المجتمع ممثلاً في الدولة كفيل بأولئك الذين لا يستطيعون الاعتماد على أنفسهم مثل الأطفال والمرضى وكبار السن والعاجزين والعاطلين عن العمل. وانتشر هذا الاتجاه في كل أنحاء أوروبا خلال الفترة ما بين الحربين الأولى والثانية (1918 ـ 1939).

ساهم انتشار مفهوم دولة المنفعة العامة في إثراء مفهوم المواطنة التي أصبحت تتضمن إضافة إلى الحقوق السياسية، حقوقاً اقتصادية واجتماعية ما كانت منظورة في ظل الليبرالية الكلاسيكية. ويعتبر هذا المبدأ الذي ينسب إلى الاقتصادي الإنكليزي جون مينارد كينز (1883 ـ 1946) أبرز التعديلات التي أدخلت على النظرية الليبرالية. ومن المؤكد أن هذا الاتجاه قد تأثر بعوامل أخرى إضافة إلى إفرازات الحرب، من بينها الثورة البلشفية في روسيا عام 1917، ثم قيام المعسكر الاشتراكي في شرق أوروبا بعد الحرب الثانية، والصين الشعبية في الأربعينيات. هذه النظم جميعها طبقت مبدأ نقيضاً يقوم على تدخل الدولة بشكل مطلق وكامل في إدارة حياة المجتمع والأفراد، ويستهدف ضمان المقومات الأساسية للحياة، مثل العمل والمسكن والصحة والتعليم.

خلاصة القول، إذاً، إن النصف الأول من القرن العشرين، قد شهد ولادة نموذجين متعارضين للدولة الحديثة: نموذج قائم على أرضية الليبرالية الكلاسيكية التي تحصر تدخل الحكومة في مجالات محددة؛ والنموذج الاشتراكي الذي ينظر إلى الموارد العامة كثروة مشتركة تديرها الدولة لصالح الجميع، ويعتمد فكرة التخطيط المركزي لكل جوانب الحياة العامة والفردية. ومن هنا أطلق على النموذج الأول ، اسم الحكومة غير التدخلية (non-interventionist) ، وعلى النموذج الثاني ، اسم الحكومة التدخلية (interventionist) .

في الوقت الراهن نجد معظم دول العالم تميل إلى النموذج الأول، وتتمايز عن بعضها بالمدى الذي تذهب إليه في التخلي عن الالتزام بتوفير المنافع العامة. ثمة دول ـ مثل الولايات

المتحدة الأمريكية ـ تسير باتجاه نموذج الدولة الرأسمالية الصافية، وأخرى ـ مثل الصين الشعبية ـ تتحرك ببطء وحذر شديد. وبينهما دول كثيرة جداً تجمع عناصر من النموذجين.

خلاصة

قامت الدولة من أجل غرض محدد هو ضمان الأمن والعدالة في المجتمع الذي تمثله. الدولة الحديثة هي ثمرة تطورات متواصلة خلال تاريخ طويل، فالدولة مثل الكائنات الاجتماعية الأخرى في حال تغير مستمر، هو انعكاس لتطور ثقافة الإنسان وبيئته الاجتماعية. يكشف هذا التطور عن مسارين، كان أولهما ، انعكاساً لحاجة داخلية في الدولة، وتجلّى في ميل للتمركز والاستقواء. أما ثانيهما ، فهو انعكاس لحاجة المجتمع المحكوم للتحرر من هيمنة الدولة وعنفها، وتجلّى في محاولات دائبة لتحديد سلطة الدولة وحصر نطاق عملها وإخضاعها لقواعد مكتوبة. ضمن المسار الأول ، تحولت الدولة المفككة إلى دولة مركزية قوية وفعالة تهيمن على جميع الناس والأشياء ضمن إطار إقليمي محدد. وضمن المسار الثاني ، تحولت من دولة أقلية إلى دولة أكثرية.

في ماضي الزمان، كان الفكر السياسي يميل إلى تلخيص الدولة في شخص الحاكم، ولهذا ربط تحقق العدالة على المستوى الاجتماعي بكفاءة الحاكم وصفاته الشخصية، أي كونه محباً للعدالة ملتزماً بقواعدها. أما في الأزمنة الحديثة، فإن معظم الباحثين ينظرون إلى تحقق العدالة كنتاج لعمل النظام الاجتماعي ـ السياسي بمجموعه. يمكن للنظام الاجتماعي أن يكون عادلاً أو ظالماً، بغضّ النظر عن شخص رئيسه. ما يقرر

هذا الاحتمال أو ذاك، هو تركيب النظام نفسه، أي منظومة القيم التي يقوم على أرضيتها، وهيكل علاقاته ونظم عمله الداخلية، إضافة بالطبع إلى التوازنات بين مراكز القوى ودوائر المصالح المختلفة التي يتشكل منها. بعبارة أخرى، إن فكرة العدالة أصبحت مفهوماً مؤسسياً منظومياً يتعلق بالنظام ككل، بعدما كانت وصفاً شخصياً يتعلق بالحاكم ومَن حوله. ومِن الواضح أن هذا التطور يرجع إلى تغيّر مفهوم الدولة نفسه، وتزايد مطالبة المجتمع بالمشاركة في القرار، أي تحوّل الدولة إلى ممثل للمجتمع بعدما كانت سيداً له.

مع أخذ هذا التطور بعين الاعتبار، ظهر حقل علمي جديد يعنى بمسألة التحول إلى النظام العادل، أي إعادة هيكلة النظام الاجتماعي ـ السياسي على نحو يجعله عادلاً. أطلق على هذا الحقل اسم التنمية السياسية أو التنمية الشاملة. التنمية، إذاً، هي مجموعة البرامج التي تستهدف سَوْق النظام السياسي ـ الاجتماعي صوب العدالة من خلال إجراء تغييرات في المجتمع كي يصبح أكثر قدرة على أخذ أموره بنفسه، وفي الدولة كي تصبح أكثر استجابة لمتطلبات التطور. وفي الوقت الحاضر تمثّل بحوث التنمية أحد المعالم البارزة في دراسة المجتمع والسياسة، وقد تطورت وأصبحت اختصاصاً علمياً قائماً بذاته له مدارسه ومرجعياته.

قيام النظام السياسي على علاقة تعاقدية بين أفراد المجتمع من جهة، وبينهم وبين الحكومة التي تمثلهم من جهة أخرى، هو الأساس الأول من أسس النظام العادل، وهو الذي يحدد طبيعة السلطة وطريقة عملها وعلاقتها مع المجتمع.

الفصل الثاني

إشكالية المصدر الغربي

في الفلسفة السياسية

تمهيد

كل كتابة في الفلسفة السياسية أو في العلاقة بين الدولة والمجتمع تستدعي ـ عند بعض القراء على الأقل ـ سؤالاً مشروعاً فحواه: لماذا نعتمد المنظور الذي تطور في السياق المعرفي الأوروبي بدل التأسيس على التراث الإسلامي؟ هل يستبطن هذا التوجه عجزاً عن فهم الفكر الإسلامي، أم يرجع إلى انبهار بالفلسفة الأوروبية وتجربة أوروبا الحضارية؟ أم إن تراثنا يفتقر إلى أساس مناسب لإقامة بنية فكرية تتناسب وحاجات المسلمين في عصرهم الحاضر؟ وأخيراً، هل سيؤدي هذا التوجه إلى إغناء الفكر الإسلامي المعاصر أم إلى تهميش القيم الإسلامية وإعلاء القيم الأوروبية؟

لا أستبعد أيّاً من الاحتمالات السابقة. ثمة بالتأكيد فجوة كبيرة بين زمنين ثقافيين، الزمن الذي نعيشه وزمن الحضارة الإسلامية القديمة. وهي تتجلى في اللغة والمصطلح ومحاور الاهتمام والمقاربات، وفي العلاقة بين القيم المعيارية وبين فهم العرف وتطبيقاته لتلك القيم. لكن لا ننسى أيضاً التباين في القيمة. نحن نقارن بين تجربة قديمة لا نعرف عنها إلا ما رواه قدامى الكتَّاب، وتجربة معاصرة أكثر تقدماً من سابقتها، نراها بأعيننا ونتفاعل مع تجلياتها ومنتجاتها في كل لحظة من لحظات

حياتنا؛ فكيف يمكن إغفال تأثيرها أو التهوين من قيمتها لصالح تجربة لا يمكن وصف معرفتنا لها إلا بأنها افتراضية، منطلقة من الحب والرغبة والشعور بالانتماء، وليس من المعايشة والإدراك الواقعي أو الفحص الموضوعي[9].

وللإنصاف، فإن الكثير من التساؤلات والأجوبة المحتملة ما كانت سترد إلى أذهاننا لولا التحدي الأوروبي بوجهيه الإيجابي والسلبي، أي المعارف الجديدة التي توصل إليها، والتحدي العدواني الذي واجه به عالَمَ الإسلام منذ أواخر القرن التاسع عشر. وهذا ما أشار إليه العديد من المفكرين وروّاد الإصلاح المسلمين منذ أوائل القرن العشرين وحتى اليوم[10].

زمن السؤال

لا شك أن بعض ما نتداوله من مفاهيم الفلسفة السياسية له نظائر في التراث، أو هو قابل للتأسيس على قواعد معيارية في النص الديني أو في تجربة الأسلاف. لكننا نواجه صعوبات حقيقية سببها أن هذه المفاهيم قد اختزلت في فهم محدد أو صرفت إلى معنى خاص أصبح معيارياً وقيداً عليها. وقد أشرت في طيات الكتاب إلى بعض النماذج، مثل مفهوم الحرية الذي

9 - رأى الجابري أن الماضي يمثل تجربة يمكن ان تخضع للتحليل انطلاقا من معطيات الحاضر وادواته، فتحليل الحاضر يقدم لنا حسب رأيه «مفاتيح الماضي»، انظر محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي ، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت 1992)، ص 46.

10 - للمزيد حول هذه النقطة، انظر زكي الميلاد: «الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية»، مركز القدس للدراسات السياسية، (عمان 2006).

www.alqudscenter.org/arabic/pages.php?local_type=128&local_details=2&id1=365&menu_id=10&cat_id=13.

نوقش في تراثنا كمُناظر لمفهوم الرق، وليس مفهوم استقلال الفرد[11]، ومثل مفهوم حاكمية القانون الذي طُرح كنقيض لحاكمية الشريعة وليس بمعنى تحديد سلطة الحاكم والمساواة بين الناس في الفرص والواجبات. ولا يمكننا ـ لأسباب تتعلق بمنهجية البحث العلمي ـ تنحية هذه الإفهام من دون تبرير مناسب. لحسن الحظ هناك اليوم دراسات معمقة تتناول هذه المسألة، من بينها مثلاً سلسلة نقد العقل العربي للمرحوم محمد عابد الجابري، ومعظم مؤلفات محمد أركون وعبد الكريم سروش وغيرهم. وبوسع القارئ العودة إليها للاستزادة.

في لحظة العلاج لا تختلف المشكلات الفلسفية والنظرية عن نظيرتها المادية والواقعية. نظرة الباحث إليها وفهمه لعناصرها وتفكيره في احتمالاتها، محكومة كلها بزمن البحث، أي بالمستوى العام للثقافة والعلم والهموم والتطلعات في هذا الزمن. هذا ما يوصف عند بعض الفلاسفة بالأفق التاريخي للمتلقي أو صاحب الفكرة. وبحسب تقدير جورج غادامر، فإن الأفق التاريخي الفعلي يتجاوز الوعي السابق من حيث تأثيره على فهم الإنسان؛ فخلال عملية الفهم يحدث تحوُّل في الأفق، بمعنى أنه بقدر ما يكون الأفق التاريخي شاهداً ومؤثراً في فهم الحاضر، فإنه بالقدر نفسه يكون عرضة للزوال والتلاشي[12].

إن فهم الظرف الثقافي ـ التاريخي الخاص الذي ولد فيه

11 - عبد الجواد ياسين: السلطة في الاسلام ، المركز الثقافي العربي، (بيروت 2009)، ص 32.

12 - Cited in T. Seung, Semiotics and Thematics in Hermeneutics , (New York, 1982), p. 189.

السؤال ـ وبالتالي الفكرة ـ ضروري لتقييمها. وسبق لمفكرين مسلمين أن عالجوا هذه المسألة من خلال تحليل أثر البيئة على طريقة تفكير الشخص وميوله. ويرى عادل العوّا، أن الكثير من المقولات والمتبنّيات التي انتقلت إلينا من الأسلاف هي ثمرة «مزاج خاص» بأصحابه[13]. من هنا فإن أجوبة السابقين ورؤاهم هي ـ بالضرورة ـ بنت الهموم والأسئلة المثارة في ظرفهم.

أسئلة اليوم هي ردّ فعلنا على التحولات التي نعيشها والتحديات التي نواجهها. وطبيعة الأسئلة هي التي تحدد اتجاه الجواب ومضمونه. لكل زمان أسئلته الخاصة، أي مشكلاته وهمومه المختلفة عن سائر الأزمنة. السؤال هو التمثل الخارجي لسلسلة من المجادلات الذهنية بين الفرد وبيئته المحيطة، بين مخزون التجربة والمعرفة التي ينطوي عليها عقله وبين المعطيات الواقعية للعالم الذي يعيش فيه. إن صياغة السؤال هي المقدمة الضرورية لتحديد السياق المفهومي للجواب الذي يأتي عادة في صورة مطلب، يُنظر إليه بمثابة مخرج من أزمة يعيشها أو خطوة متقدمة في طريق يسير عليه.

في أواخر القرن التاسع عشر، حدد جمال الدين الأفغاني ورفاقه مشكلة العالم الإسلامي في التفكك والتهديد الأجنبي، فاقترحوا ـ تبعاً لذلك ـ وحدة العالم الإسلامي حلاً للمشكلة. وفي أوائل القرن العشرين، حدد علماء إيران ونخبتها، مشكلة البلاد في فردية الحكم والاستبداد، فاقترحوا الملكية الدستورية علاجاً. وعلى نسق مقارب، اقترح محمد رشيد رضا، وهو من

13 - عادل العوا: المزاج الحضاري في الفكر العربي ، دار شمال (دمشق 1992)، ص 26.

دائرة الأفغاني، حلاً لمشكلة الخلافة العثمانية يتضمن توسيع قاعدة النظام وإشراك النخبة المتعلمة في الحياة السياسية. في سبعينيات القرن العشرين، استحوذت فكرة التنمية الاقتصادية على اهتمام النخبة المثقفة. أما في يومنا الراهن، فالواضح أن الأكثرية الساحقة من الجمهور المسلم وأهل الرأي فيهم، يشخصون جوهر المشكلة في جميع بلدانهم تقريباً بأنها ضآلة المشاركة الشعبية في صناعة القرار السياسي واستئثار نخبة صغيرة بمقدّرات البلاد.

نخلص من هذا إلى تقرير أن تحديد المشكلة التي يعانيها بلد ما، ليست من نوع الأحكام الثابتة الصالحة لكل زمان ومكان. هذا لا يتعارض مع حقيقة أن هناك ـ في وقت واحد ـ مشكلات عديدة، كل منها يحتاج إلى حل؛ فالمقصود بطبيعة الحال هو أن مشكلة معينة تظهر للجمهور والنخبة باعتبارها الأبرز، الأكثر إلحاحاً، أو باعتبارها سبب المشكلات الأخرى أو جوهرها، وأن علاجها هو العامل الحاسم في تمكين المجتمع من علاج غيرها من المشاكل. هذا التحديد ضروري، لأننا نرى أن الدور الأبرز في حل المشكلة، يقع على عاتق المجتمع، أي مجموع الجمهور والنخبة والدولة. المجتمع هو موضوع البحث في السياسة، وتحسين مستواه هو غرضها الأخير، والمجتمع هو أداة الحل الرئيسة، فإذا لم يكن المجتمع مقتنعاً بالمشكلة المطروحة، فليس من المحتمل أن يشارك فيها بفاعلية، وما لم يشارك المجتمع، فإن أي علاج قد لا يأتي بالنتيجة المتوخاة، وهذا أظهر ما يكون في الحلول التي تستغرق زمناً طويلاً.

خلال السنوات القليلة الماضية، تعرّض المجتمع العربي

لتحولات عميقة في ثقافته واقتصاده وتنظيمه الداخلي وفي نوعية همومه وتوقعاته. وأثمر انتشار التلفزيون الفضائي والإنترنت ووسائل الاتصال الأخرى عن انكشاف غير مسبوق للأوضاع المحلية والدولية، مكّن الناس في كل بلد من معرفة ما يجري في بلادهم والبلاد الأخرى، وعقد المقارنات والبحث في البدائل والإمكانات بما لا سابق له في تاريخ البشرية.

بالنظر إلى هذه التطورات، فإن السؤال الذي يبدو أكثر إلحاحاً في المجتمعات العربية، وهي تبدأ العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين، هو السؤال المتعلق بالمشاركة الشعبية في القرار السياسي. وهو سؤال يتدرج من أدنى المراتب، أي المطالبة بتوفير الحريات الأساسية وحاكمية القانون، إلى أعلى المراتب، أي التخلص كلياً من نموذج الحكم التقليدي الذي ورثناه من النصف الأول من القرن العشرين، والانتقال إلى نظام سياسي يطابق المعايير المتبعة دولياً للدولة الحديثة، أي النظام الذي يكون فيه المجتمع سيداً على الدولة، وتكون الدولة ممثلاً لإرادة المجتمع ومصالحه.

المبرر الداخلي لهذا السؤال، هو تنامي تقدير الفرد العربي لذاته ودوره، مقابل عجز الدولة عن استنباط الإطارات الضرورية لاستيعاب المخرجات الثقافية ـ الاجتماعية للنمو في مجال الاقتصاد.

أما المبرر الخارجي ، فيكمن في انتهاء الحرب الباردة وما رافقها من صراع أيديولوجي استقطب ـ في وقته ـ اهتمام الجمهور، وأثار قلقاً غطى على ضرورة التطور السياسي. على المستوى الثقافي، فإن أبرز العوامل الدافعة لفكرة المشاركة

الشعبية، هو تراجع فكرة البديل الإسلامي في صيغته التقليدية ولا سيما بعد تجربة إيران منذ عام 1979، والسودان منذ عام 1989، وأفغانستان منذ عام 1996. وقبل هذا كان البديل الاشتراكي قد أظهر فشله في العالم العربي ثم سقط تماماً مع تفكك الاتحاد السوفياتي في عام 1991.

بسبب تلك العوامل، ولأسباب تتعلق خصوصاً بالنجاح الاقتصادي والتكنولوجي للعالم الغربي، فإن نموذج الديمقراطية الليبرالية يبدو أكثر جاذبية للجمهور العربي. بالرغم من تحفّظ الجمهور وشريحة كبيرة من النخبة على تفاصيل هذا النموذج وعلى قاعدته الفلسفية، ولا سيما اشتراطه العلمانية، فإنّ جانباً مهمّاً من الآليات التي يقترحها النموذج الغربي تبدو مقبولة، بل ويتعامل معها كمسلَّمات، ومن بينها خصوصاً فكرة الانتخابات الدورية ومنح السلطة على قاعدة الرضا العام، إضافة إلى تركيزه على حاكمية القانون والحريات العامة. وسوف نناقش هذه النقاط بتوسع أكثر في الصفحات التالية، لكن نشير هنا إلى أن الدعوات الحالية إلى الإصلاح السياسي في العالم العربي، ومعظم أقطار العالم الإسلامي الأخرى، تتخذ من مكونات ذلك النموذج معياراً لما تعتبره صالحاً أو ضرورياً، بغضّ النظر عن تحفظاتها عليه أو على فلسفته. أهمية الإشارة إلى هذه المسألة، تكمن في أن وجود نموذج للاختبار هو حاجة لا غنى عنها لأي بحث علمي.

كنا نناقش في الماضي نماذج متخيلة تقترب من اليوتوبيا أكثر مما تشير إلى نموذج عملي. لقد أريقت كميات كبيرة من الحبر في نقد الحلين الاشتراكي والرأسمالي، وفي الدفاع عما سمي وقتئذ بـ الحل الإسلامي، لكن من دون أن يكون أمامنا

نموذج قابل للمقايسة والنقد والتطوير. لهذا كان الجدل في أغلبه فلسفياً وقيمياً، وفي أقله عملياً وتطبيقياً. أما اليوم، فإن الجمهور العام يتطلع إلى نموذج محدد للعمل يمكن القول إنه عملاني في المقام الأول، منفصل إلى حد كبير عن أي أيديولوجيا محددة. مع وجود هذا النموذج، فإن الفرصة متاحة بدرجة أفضل لوضعه على طاولة النقد والمقارنة ببدائله والنظر في التعديلات التي يمكن أن تجرى عليه. إن وجود نموذج عملي، يوفر، إذاً، فرصة للتعامل معه نقدياً، من غير رفض أعمى لعمومياته ومن دون انبهار بجمالياته.

أولاً: صورة السلطة عند قدامى الإسلاميين

لم تنل «مؤسسة الدولة» كبير اهتمام عند فقهاء وفلاسفة المسلمين القدامى؛ فالكتب التي تناولت الموضوع بشكل مركّز قليلة، أما الأكثر فقد تعرض إليها في سياق بحوث أخرى. إن مفهوم «الدولة» الذي نعرفه اليوم لم يكن موجوداً في العصور التي شهدت معظم الكتابات الإسلامية حول السلطة. وليس لنا أن نعتب على القدامى ما أغفلوه، فهذه طبيعة العلم. لا يمكن فصل حركة العلم عن الأسئلة المثارة في زمنه ولا عن المستوى العام للثقافة في تلك الحقبة الخاصة المعينة. ولهذا أيضاً، فإننا لا نفاضل بين ما يتوافر لدينا اليوم من علوم وما توافر لدى أسلافنا؛ فما وصل إليه علم السياسة وفلسفتها في هذا اليوم هو نتاج تجميعي لما أثير من أسئلة في الماضي والحاضر، وهو بالضرورة أجمع مما عرفه السابقون.

معظم البحوث التي ورثناها عن قدامى الإسلاميين انطلقت من تصور مثالي للسلطة العادلة التي يرأسها إمام عالم يملك

سلطة مطلقة ويطاع طاعة تامة. وتمثَّل هذا النموذج في الخلفاء الراشدين (رضي الـلـه عـنهم) أو الأئمة المعصومين. بكلمة أخرى، فقد كانت تلك الأبحاث مشدودة إلى مـا ينبغـي أن يكـون عليـه الحكم من منظور الإسلام، لا إلى طبيعة السلطة وآلياتها، كما لم تتضمن تحليلاً لواقعها في عصرهم وضمن ظروف بيئتهم. ولهذا أيضاً، فإنهم اغفلوا البحث في وسائل تطوير الحكم والخروج به مـن دائرة التغلب والتمرد المتعـاقبين[14]. وبـسبب الـدور المحـوري للثقافـة الدينيـة في تـشكيل فهـم المسلم المعاصر لنفسه وتطلعاته، فإن موقف جمهور المسلمين المعـاصرين مـن الـسلطة الفعليـة متأثر ـ بقصد أو بغفلة ـ بتصورهم عن السلطة المثالية التـي يـسقطونها عـلى الخلافـة الراشـدة. هذا التصور ـ بحسب رأي العـروي ـ نـاتج مـن تربيـة المـسجد والـشيخ والعائلـة، حيـث يتلقـى المـسلم ثقافتـه الدينيـة. وهـي تربيـة تنظـر إلى أيّ نمـوذج للـسلطة عـدا الخلافـة أو الإمامـة باعتبارها قاصرة وغير منسجمة مع الـشرع[15]. ربمـا كـان مـن الـشطط تحليـل النمـوذج الكامـل للدولة الدينية وإسقاطه على نموذج الدولة الحديثة، هذا يلغي الموضوع ويحلّ محلـه الطـوبى أو المتخيَّل. الجدل في المتخيل مستحيل لأنه لا يمكن معاكـسة الحالـة المثاليـة إلا نظريـاً أو فلـسفياً، بينما نحن بصدد حالة محدودة وضعية. يلاحـظ أن الميـل إلى التجريـد والتعمـيم والابتعـاد عـن الموضوع سائد في جدالات الإسلاميين المحافظين مثـل القـول بـضرورة تطبيـق حكـم الـلـه. وهـو

14 - عبد المجيد الشرفي: مشكلة الحكم في الفكر الاسلامي الحديث، مجلة الاجتهاد 14 (شتاء 1992)، ص 70

15 - عبد الـلـه العروي: مفهوم الدولة ، ط6، المركز الثقافي العربي (بيروت 1998)، ص 90

مطلب لا غبار عليه ولا جدال فيه. الجدل ليس في ضرورة إقامة حكم الـلـه، بل في إثبات أن التصور الذي نقترحه أو يقترحه غيرنا هو بالفعل حكم الـلـه.

على الرغم من هيمنة التصور المثالي المشار إليه، فقد اهتم بعض الفقهاء بتجسير الهوَّة بين الواقع والمثال من أجل ضمان المصالح العامة التي لا تقوم من دون السلطان في الوقت الذي تتعذر الخلافة. من بين البحوث التي تثير الانتباه في هذا الصدد كتاب غياث الأمم لإمام الحرمين الجويني، و رسالة عمل السلطان للشريف المرتضى، ولا سيما في معالجتهما لشرعية السلطة. حاول الفقيهان تجسير الفجوة بين الصورة المثالية للحكم المشروع، المتوارثة في التراث الديني القديم، وواقع حكم التغلب القائم في زمنهما. واهتما بإعادة تعريف السلطة السياسية على أساس أخلاقي ـ عرفي، يربط شرعية الحكم بما ينجزه من وظائف ضرورية مثل صيانة النظام العام وحفظ ثغور المسلمين وما أشبه. وربما كان كتاب الماوردي الأحكام السلطانية الوحيد الذي كُرِّس لما يسمى اليوم بـ الفقه السياسي، مقارنة بالكتب التي تناولت المسألة من زاوية فلسفية مثل كتاب السياسة المدنية للفارابي، وكتب الحكمة الملكية أو ما يسمى بـ مرايا الأمراء[16].

بعض تلك البحوث هو مجرد تسويغ لسلطة الحاكم المتغلب. لكن تقييمها ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الظرف

16 - لتقييم معاصر لبعض المصادر الاسلامية الرئيسية حول الموضوع، انظر عبد الجواد ياسين، المصدر السابق، صص 33 ـ 87. وحول كتب الحكمة الملكية، انظر كمال عبد اللطيف: في تشريح اصول الاستبداد، دار الطليعة، (بيروت 1999).

الخاص الذي ولدت فيه، والذي يمكن أن يشكل مبرراً معقولاً لهذا المنحى. حين فكر فقهاء القرن العاشر والحادي عشر الميلادي في السلطة القائمة، لم يكن ثمة فرصة لتولية الأشخاص الكاملين الذين تخيلوا فيهم صفات الرسول (صلى الـلـه عليه وسلم) أو بعض صفاته. لم يعد بالإمكان اعتماد الفرضية القديمة القائلة إن حق الحاكم في الأمر والنهي والطاعة مبني على تمثله لصفات الرسول (صلى الـلـه عليه وسلم) أو على الأقل كونه الأفضل بين المسلمين، أو حتى كونه مبيناً قبول المسلمين به من خلال البيعة بغضّ النظر عن صفاته. في ذلك الوقت تحول الحكم إلى غنيمة للأقوى والأقدر على حبك المؤامرات. كان أمام الفقهاء إشكالية عسيرة؛ فإنكار شرعية الحكم القائم سيوفر مبرراً دينياً لحركات التمرد التي تظهر بين حين وآخر في هذا الجزء أو ذاك من أجزاء الدولة الإسلامية، كما إن المنكرين أنفسهم لن يسلموا من عسف حكامهم. على الجهة المقابلة، إن إثبات شرعية الحاكم المتغلب سوف يحمِّل الإسلام وزر عسفه وتنكرُّه لحق المسلمين في اختيار أميرهم.

بين تصوُّر المثال وتسويغ الواقع

في نهاية المطاف، وجدوا أن لا حل لهذه المعضلة سوى إعادة صياغة فكرة المشروعية على أساس مدني، يفصل بين الحق الشرعي في السلطة (المرتبط بصفات الحاكم وبيعته) والضرورات الاجتماعية لوجود السلطة، ولا سيما حفظ النظام العام وحفظ بيضة الإسلام. وعلى هذا الأساس قدموا الضرورة الأكبر، أي الحفاظ على النظام العام، ولو على حساب العدل المنشود؛ فضياع النظام العام ـ بحسب تقديرهم ـ ربما يؤدي إلى

فتن أكبر تضيع معها الأنفس والأموال والأعراض، وليس العدل والإنصاف فحسب. وبحسب تعبير الجويني، فإنه:

«لو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرّق الأهواء لَبُتِر النظام وهلك الأنام وتوثب الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سراة الناس وفضت المجامع واتسع الخرق على الراقع ونشبت الخصومات واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان «وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»[17].

مع أن كلام الجويني قد سيق لتبرير ضرورة الإمامة، والرد على القائلين إنها ليست من فروض الدين، إلاّ أن تركيزه على الحاجة إلى السلطان أقوى من بيانه لنوعية الحكم. هذا يشير إلى أن صيانة النظام العام قد تحولت عند كتَّاب المسلمين في تلك الحقبة إلى واحدة من الثوابت التي تتجاوز رسوخاً وأولوية كل القيم الأخرى المتعلقة بنوعية الحكم وشروط الحاكم وعلاقته بعامة الناس. وهذا ما يتضح جلياً في كلام الإمام أبي حامد الغزالي (ت 555هـ/1111م):

«لو تعذّر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة، وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته، لأنّا بين أن

17 - أبو المعالي الجويني: غياث الأمم ، (الاسكندرية 1979) دار الدعوة، ص 56. والنص المنقول في ذيل الكلام منسوب للخليفة عثمان بن عفان.

نحرك فتنة بالاستبدال، فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لمزية المصلحة، فلا يهدم أصل المصلحة شغفاً بمزاياها، كالذي يبني قصراً ويهدم مصراً، وبين أن نحكم بخلوِّ البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية وذلك محال. ونحن نقضي بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسيس حاجتهم، فكيف لا نقضي بصحة الإمامة عند الحاجة والضرورة»[18].

ليس من العسير أن يعثر الباحث في هذا المصدر التراثي أو ذاك على كلمات أو نصوص تتحدث عن حقوق المجتمع والأفراد وتنكر على الحاكمين إغفالها أو خرقها. لكن يمكن القول من دون تحفظ إن «الحقوق الدستورية» و«الحريات المدنية» بالمفهوم الذي نعرفه اليوم لا وجود لها بشكل منظومي في ذلك التراث.

ترى، ما هو السبب في غياب هذه المفاهيم في تراثنا، بالرغم من أن بعضها كان قد وصل إلى العالم الإسلامي من خلال كتب الفلسفة اليونانية؟

رأى عبد المجيد الشرفي، أن قلة اهتمام قدامى الإسلاميين بدراسة الاجتماع السياسي، راجع إلى إحباطهم إزاء تراجع أخلاقيات الحكم في العصور الإسلامية المتأخرة، ولا سيما تحوّل الخلافة إلى ملك عضوض[19]. وأظن أن من بين الأسباب

18 - أبو حامد الغزالي: قواعد العقائد، الفصل الثالث، الركن الرابع. ضمن برنامج المحدث، اصدار 8.
19 - الشرفي، المصدر السابق.

المهمة لذلك القصور، هو انحصار البحث في مسألة الحكم في الإطار الفقهي، في الوقت الذي كان فقهاء المسلمين معزولين أو منعزلين عن الحياة السياسية. ولهذا السبب فإن كلام الفقهاء في موضوع الدولة كان في الأغلب تنظيراً مجرداً لا يستند إلى تجربة ولا يتفاعل مع واقع يعيشه الناس. حاول الفقهاء وضع معايير للحكم الصالح مستمدة مما يتخيلونه أو ما نقل إليهم من تجربة الجيل الأول من الإسلاميين، ولا سيما عصر الخلفاء الراشدين (رضي اللـه عنهم)، وحاولوا من خلال التركيز على معيارية تلك التجربة، إقناع حكامهم الفعليين بتمثلها واحتذاء صفات الأمراء والخلفاء الذين شاركوا فيها. لكن تلك المحاولات لم تُجدِ نفعاً، إذ الزمان غير الزمان والناس غير الناس.

ثانياً: إشكالية المنهج في التصور القديم

ليس من المتوقع أن تتطور مفاهيم الحقوق الدستورية والمدنية في إطار علم الفقه، لأن موضوع هذا العلم هو «التكليف» وليس «الحق». ولهذا تحدّث الفقهاء عن «واجب» الأفراد في الطاعة ولزوم الجماعة، وليس «حقوق» الأفراد التي تقابل ذلك الواجب. ويرتبط هذا الميل بالفهم المتوارث للتنظيم الاجتماعي، طبيعته وتركيبه وموقع الأفراد فيه. وهو فهم يركِّز على محورية «الجماعة» لا الفرد. لم ينظر المسلمون السابقون إلى الهوية الاجتماعية والمصلحة العامة كتركيب لمجموع الهويات والمصالح الفردية، بل كوحدة مستقلة بذاتها. وهي فكرة لا تزال سائدة حتى بين الإسلاميين المعاصرين؛ في ظل هذه الفكرة، فإن محور الاهتمام هو الجماعة وليس الفرد، فإذا جرى الحديث عن علاقة بين

الاثنين، فإن التركيز يكون على حق الجماعة على الفرد وواجب هذا تجاه تلك.

لم يبتعد الفلاسفة كثيراً عن هموم الفقهاء، فعلى الرغم من قلة اهتمامهم بجانب «التكليف»، إلا أنهم لم ينظروا إلى المجتمع العام كوعاء للسلطة السياسية أو كمستحق لحقوق محددة مقابل طاعته للحاكم، بل كجمع من الرعاع الذين يحتاجون إلى حافظ يوجههم إلى الطريق السليم ويحفظ مصالحهم ويردعهم عن البغي على بعضهم. ويبدو أن الهمّ الرئيس للفلاسفة كان تجسير الفجوة بين المفهوم السائد بين المسلمين حول الخلافة النبوية، وبين صفات الحكم الرشيد في الفلسفة اليونانية. ونجد عند أبي نصر الفارابي (ت 339هـ/950م) مثلاً، تصويراً لأنواع المدن ـ أو المجتمعات السياسية ـ يميل إلى التشديد على الحاجة إلى تنظيم طبقي للمجتمع، ولا سيما تولي النخبة زمام الأمور. وهو يعالج هذه الأمور من خلال التنديد بانعدام الانضباط الاجتماعي في المدن الحرة، أي تلك التي يتساوى فيها المواطنون ويتمتعون بحرياتهم الفردية. إن مدينة من هذا النوع لا بد أن تذهب ـ بحسب رأيه ـ إلى الفوضى، بسبب ميل العامة إلى تحكيم أهوائهم واختيار من يساعدهم على ذلك من الحكام، بدلاً عن الحاكم الذي يحول بينهم وبين تلك الشهوات:

«فأما المدينة الجماعية، فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مُخلىً لنفسه يعمل ما يشاء. وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم. [...]

ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين؛ ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين. وإذا استقصي أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس. [...] حينئذ يكون الجمهور مسلطين على الرؤساء وتكون جميع الهمم والأغراض الجاهلية من هذه المدينة على أتم ما يكون وأكثر. [...] والرئيس الفاضل عندهم هو الذي يقتدر على جودة الروية وحسن الاحتيال في ما ينيلهم شهواتهم وأهواءهم على اختلافها وتفننها، ويحفظهم على ذلك من أعدائهم، ولا يرزأ من أموالهم شيئاً بل يقتصر على الضروري من قوته فقط»[20].

رسالة الفارابي إلى قارئه بسيطة: إذا سادت الحرية والمساواة بين الناس فسوف تعمّ الفوضى. وهو يريد بلداً منضبطاً يلتزم كل صنف من أهله بمكانهم وعملهم وطبقتهم على النحو الذي تصوره أفلاطون في الجمهورية . والطريف في الأمر أن الفارابي يشير لاحقاً إلى أن المجتمعات التي يعيش فيها الناس أحراراً متساوين، هي الأقدر على النمو والأكثر قابلية للعمران واجتذاب السكان على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم. لكنه لا يعدّ هذا فضيلة تستحق التوقف؛ فالمزيد من الناس يعني المزيد من الفوضى. المساواة تعني ضياع المراتب، والحرية طريق إلى الجاهلية. لأن الناس أميل إلى الفساد حين يأمنون العقوبة، وهذا بحسب تعبير أبي جعفر الطوسي (ت 460هـ/1067م)، مركوز في أوائل العقول، «بل المعلوم أنه مع وجود الرؤساء وانقباض أيديهم وضعف

20 - ابو نصر الفارابي: السياسة المدنية ، تحقيق فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، (بيروت 1964) ص 9.

سلطانهم، يكثر الفساد ويقل الصلاح، فكيف يمكن الخلاف فيه»[21].

قلق الفارابي من المساواة والحريات العامة يعكس إلى حد ما صورة غير مركزة عن مناقشات الفيلسوف اليوناني أفلاطون في الجمهورية ، جاء رأي أفلاطون في سياق نقده للديمقراطية، التي لا تصلح للمدن الفاضلة. تقوم الديمقراطية على حق متساوٍ للجميع في الوصول إلى السلطة، الأمر الذي يفتح الباب أمام الفاسدين والفوضويين والديماغوجيين وطلاب السلطان، للوصول إلى القيادة. والمقدّر أن غرض هؤلاء هو استغلال الموارد العامة لخدمة أغراضهم الشخصية وليس خير المجتمع. لهذا اعتبر أن الديمقراطية تنطوي على احتمالات كبيرة للفساد والتحول إلى الاستبداد. يستدل أفلاطون في حكمه هذا بتجربة اليونان التاريخية؛ فالديمقراطية قد تأتي بزعماء مصلحين وحكماء مثل سولون (Solon) ، لكن هذا يحدث مصادفة لا كقاعدة مطّردة. عاشت اليونان تجربة مريرة قبل سولون وبعده، وشهدت ما يشبه الحرب الأهلية بسبب تصارع القوى المختلفة على الاستئثار بالسلطان. أضف إلى هذا أن موقف أفلاطون ينطوي على ارتياب عميق في الطبيعة الإنسانية؛ فمع قوله إن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، واعتباره هذه الصفة دليلاً على قابليته للصلاح، إلا أنه يرى الناس بطبعهم الأولي غير عقلانيين وأن معظمهم أميل إلى الفساد منهم إلى الصلاح. وهو يرجع هذا إلى أنهم في الغالب ينطلقون بأفعالهم من غرائز أولية غير معقلنة، ويتأثرون بشهواتهم، وتغلب على عقولهم الرؤى والمعتقدات المزيفة. وإذا

21 - ابو جعفر الطوسي: الاقتصاد 297.

ما اختاروا طريق العدالة وطاعة القانون، فإنما يفعلون ذلك لعجزهم عن المخالفة أو الخوف من العقاب وليس بسبب فطرتهم الذاتية[22]. ولهذا فهو يركز على الحاجة إلى مجتمع منضبط وحسن الإدارة كي يربي الناس على الفضيلة ويعيد صياغة طبائعهم على الوجه الأمثل. ويرى أن هذا المجتمع هو المثالي. ويشكك أفلاطون في قدرة الناس على اختيار الأفضل زعيماً لهم، لأنهم لا يصدرون في أحكامهم على الأشياء والأشخاص من الحقيقة فحسب، بل من تصورات وانطباعات واقتناعات زائفة في العادة. بكلمة أخرى، إن عامة الناس عاجزون ـ في رأيه ـ عن تقرير ما هو صالح لهم وعاجزون عن اختيار من يصلح لإدارة بلدهم، ولذلك احتاجوا إلى رئيس من أهل الحكمة ليرعى مصالحهم ويقودهم إلى ما فيه خير دنياهم.

قبل اختتام هذه المناقشة، أود الإشارة إلى أن ما وصل إلينا من تراث الفقهاء والفلاسفة المسلمين ومناقشاتهم حول تصنيف الطبقات الاجتماعية وأشكال الحكم وحقوق المواطنين، لا يرقى إلى مستوى نظيره اليوناني. تراث الفلاسفة اليونان ينمُّ عن فهم أنضج وأرقى للمشكلات النظرية المتعلقة بالدولة والسلطة وعلاقة الحكومة بالمجتمع. من المفهوم أن بعض التراث اليوناني إضافة إلى الأدب السياسي والأخلاقي الفارسي، قد ترجم إلى العربية، ولعل عدداً معتبراً من فقهاء المسلمين ومفكريهم قد اطلع عليه يومذاك. لكن مستوى مناقشاتهم في الموضوع لم يصل إلى ما وصل إليه أولئك. ولا نملك تفسيراً لهذا القصور. لكن من

22 - Plato, The Republic , tr. Henry Davis & George Burges, M. Walter Dunne (New York, 1901), p. 65 .

المحتمل أن طبيعة السلطة القائمة والتنظيم الاجتماعي الذي كان قائماً في العالم الإسلامي في الحقبة التي شهدت ازدهار العلوم والترجمة، لم تكن لتسمح بمناقشات موسعة. ويمكن، في ظني، الإشارة إلى ثلاثة عوامل ربما ساهمت في إبقاء مستوى النقاش منخفضاً. أولها ، الصفة الدينية للدولة والحكم؛ ثانيها ، قيام التنظيم الاجتماعي على أساس علاقات عمودية (قبيلة ـ عرق ـ مذهب)؛ و ثالثها ، شدة الصراع على السلطة وتحوُّل الإنتاج الفكري إلى وسيلة للدعاية السياسية.

خلاصـة

وخلاصة ما ينبغي قوله هنا، إن ما تركه لنا قدامى المفكرين المسلمين من فكر سياسي يدور حول موضوعين محددين: أولوية النظام العام على كل قيمة أخرى؛ وضرورة أن يكون الإمام (أو القائد) أفضل الرجال المسلمين. وعندما لا يمكن الجمع بين الاثنين، فإن قيمة النظام العام هي التي تقدَّم على ما سواها. وبالتأمل في كلتا الفكرتين، نجد أنهما من المسلمات العقلية البديهية التي لا تحتاج إلى دليل ديني، كما لا يمكن القول إنهما من إنشاءات الدين، بل مما أمضاه الدين وأضفى عليه قيمة لبديهيته وكونه ظاهر الصلاح مثل كثير من القيم الأخلاقية الأخرى.

عدا ذلك، فإن الأسلاف لم يتركوا لنا شيئاً مهماً في الفلسفة السياسية والفكر المتعلق بالدولة والسلطة. بل إن القليل الذي تركوه ملتصق بالظرف التاريخي الخاص الذي ولد فيه، ولا يمكن التعويل عليه كمرجع نظري معياري لأي منظومة قيمية تتعلق بالشأن السياسي في عصرنا الحاضر. وبناء على

هذا، فإن ما يستحق الرجوع إليه ليس في الحقيقة ما كتبه أولئك المفكرون، بل المعايير الأساسية لأهداف وأخلاقيات العمل الإنساني، سواء في جانبه السياسي أو في غيره من الجوانب. بعض هذه المعايير هو من نوع البديهيات التي لا يختلف حولها عاقلان، وبعضها الآخر مرتبط ببعض خصوصيات المجتمع المسلم، أي إن عقلانيتها ومقبوليتها ترتبط بموقعها من منظومة القيم الدينية التي يتوقف القبول بها على الإيمان بالدين. ولحسن الحظ، فإن القرآن الكريم والسنة المطهرة، لم تنكر أياً من المعايير العقلانية الضرورية لحكم صالح، بل اعتبرتها قيماً دينية، وأحياناً حاكمة على ما سواها، مثل قيمة العدالة وقيمة النظام وأصالة حرية الإنسان.

الفصل الثالث

الرابطـة الاجتماعيـة

تمهيد

يناقش هذا الفصل الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه الرابطة التي تجمع بين أعضاء المجتمع. ويعرضها برؤيتين: قديمة تركز على الهوية الجمعية، وحديثة تركز على استقلال الفرد. ويستهدف إيضاح الفارق بين التفكير السياسي التقليدي ونظيره الحديث، ولا سيما المبررات التي تستند إليها فكرة التعاقد وحقوق الإنسان. وهو يمهد للفصل التالي الذي يناقش مبدأ العقد الاجتماعي.

أيّ نظرية حول الوجود السياسي للإنسان هي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، نظرية حول طبيعة الإنسان ذاته، وحول حقيقة الرابطة التي تجمع بينه وبين أعضاء المجتمع الآخرين[23]. يرجع الجدل الفلسفي حول المسألتين إلى زمن قديم، قِدم الفلسفة نفسها. حيث يمكن تصنيف الاتجاهات التي عالجت المسألة إلى صنفين عريضين:

1 ـ صنف يضم النظريات القديمة التي تميل إلى الشمولية وبينها نظريات دينية وماركسية وأخرى متأثرة بالفلسفة اليونانية القديمة. وتركز في الجملة على قيمة الجماعة وتضع مصالحها وهويتها في مرتبة أعلى من هوية الفرد ومصالحه. ومن هنا فهي

23 - G. B. Madison, The Logic of Liberty (Greenwood Press, 1986), The Introduction.

تعامل وجود الفرد ودوره وحقوقه كموضوع ثانوي، أو تعرفها على نحو خاص لا يبـدأ مـن الفـرد نفسه بل من الجماعة التي تحدد ما هو متاح للفرد وما هو محظور عليه.

2 ـ صنف يضم النظريات الحديثة ومعظمها متأثر بالفلسفة الليبرالية. وتركز على قيمة الفرد ودوره كمؤسس للرابطة الاجتماعية. وتعتبر قبول الأفراد بهذه الرابطة المبرر الأساس لوجودها. ولذا فهي تميل إلى تقييد سلطة المجتمع والدولة على الفرد أو تحديدها في نطاق ضيق، أو تنظر إليها كنوع من الضرورات التي تبيح المحظورات. الأصل إذاً، أن الفرد يتمتع بحرية مطلقة لا يقيدها إلا ما اتُّفق على ضرورته لتيسير التعايش وارتقاء الحياة المشتركة لأعضاء الجماعة.

أولاً: الاتجاه التقليدي: أولوية الجماعة

يتذكر القراء مقولة أرسطو «الإنسان حيوان ناطق»، التي ذهبت مثلاً لسعة اشتهارها وكثرة تداولها بين الفلاسفة وقرائهم. هذه مجرد فقرة في نظرية مفصلة حول الإنسان والوجود وغاياته، تعرف في الفلسفة بـ «نظرية النظام» [24] ((theory of design). رأى أرسطو أن الكون الكبير الذي نعيش فيه هو نظام متكامل مترابط الأجزاء، وهو قائم قبل أن يوجد الإنسان على الأرض. تعمل أجزاء النظام وعناصره بتناغم تام، كل منها يؤدي وظيفة ويستهدف الوصول إلى غاية نهائية (telos) . غايات العناصر والمركبات هي سر وجودها. كل شيء يحتويه هذا الكون الكبير،

24 - For more, see: John Barrow & Frank Tipler : The Anthropic Cosmological Principle , Oxford University Press, 1988, p. 28.

طبيعته وموقعه، محدد تبعاً للغرض الذي يخدمه ضمن منظومة الكون الكبرى. وهذا الغرض هو الذي يفسر حقيقته، وهو الذي يضفي عليه قيمته في المنظومة الكاملة. إذا أردنا أن نفهم شيئاً، فعلينا أن نعرف الغاية التي وجد من أجلها ذلك الشيء. وكمثال على ذلك، لو أردت تعريف السكين فقد تذكر حجمها أو لونها ولكن سوف تقول أيضاً إن الغرض من صنعها ـ أي علة وجودها ـ هو قطع الأشياء؛ فلو لم تدرج هذه الفكرة في تعريف السكين فإن تعريفها سيبقى ناقصاً وحقيقتها مجهولة. الإنسان أيضاً له غاية، وحياته هي طريقه لبلوغ تلك الغاية. كذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمع والدولة وكل شيء آخر في الحياة.

فكرة النظام الكوني الواحد وفكرة علة الوجود وغايته، هما نقطة الارتباط بين فلسفة أرسطو السياسية وفلسفته الأخلاقية. غاية الحياة الإنسانية عند أرسطو هي بلوغ الكمال الإنساني الذي يؤهل الفرد لنيل السعادة الحقيقية[25]. صحيح أن الناس يحصلون على السعادة بطرق شتى وبأشكال مختلفة، لكن بعض هذه الأشكال هو مجرد تصور للسعادة وليس حقيقتها؛ فالسبيل الوحيد لنيل السعادة الحقيقية هو العيش في إطار الفضائل؛ فالذي لا يعيش حياة فاضلة مزينة بالسمات النبيلة فليس سعيداً في واقع الأمر حتى لو تخيل أنه سعيد. بعبارة أخرى، فإن أرسطو لا ينظر إلى السعادة كظرف سيكولوجي يتجسد في رضا الفرد عن نفسه كما هو الاتجاه السائد بين الفلاسفة المعاصرين، بل يعتبرها

25 - حول فكرة الكمال الانساني، والمقارنة بين رؤية ارسطو وابن عربي، انظر:
Jane Clark, 'Fulfilling our Potential: Ibn Arabi's Understanding of Man in a Contemporary Context', The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society , vol. 30, (Autumn 2001). www.ibnarabisociety.org/clark.html.

وصفاً لمرحلة من مراحل تطور الوجود الإنساني، تعرف طبقاً لمعايير موضوعية لا علاقة لها بإحساس الفرد نفسه. يصل الإنسان إلى هذه المرحلة إذا اكتسب الصفات الفاضلة وسار في طريق الكمال. الذين لا يتمتعون بالفضائل هم أشبه بحصان سباق عاجز عن الجري أو بقنديل ذابل. أبرز تلك الفضائل هي المنطق والعقل الذي يمكننا من اكتشاف ما هو صحيح وما هو خطأ. الصحيح والخطأ هما قيمتان ثابتتان وليستا مما يخترعه الأفراد. نحن نقرر أن نسير في الطريق الصحيح أو الخطأ لكنا لا نخترعهما. كذلك الأمر في السعادة، فنحن لا نقرر ما هي السعادة التي نريد الحصول عليها، غاية ما نستطيع تقريره هو أن نسلك طريق السعادة أو نسلك طريقاً غيره. وهو قرار متجدد لا يتخذه الإنسان مرة واحدة، بل يجب أن يبقى ملتزماً به على الدوام، عاملاً للثبات عليه طوال حياته. الالتزام بالفضائل والحصول عن طريقها على «غاية الحياة»، أي الكمال ومن ثم السعادة، ليس أمراً سهلاً، بل يحتاج إلى ظروف خاصة تساعد الفرد عليه، تماماً كما تحتاج الشجرة إلى أرض صالحة ورعاية من جانب الفلاح كي تنمو وتصل إلى «غايتها»، أي الإثمار. هذا الظرف الخاص المُعين على الكمال هو المجتمع الفاضل الذي يزرع الفضائل وينمّيها في نفوس أعضائه، كما يزرع الفلاح البذرة ويرعاها حتى تنهض بنفسها وتصبح شجرة قائمة بنفسها ومثمرة.

الفرد صنيعة المجتمع الذي يعيش فيه. هوية الفرد، شخصيته، نمط حياته، وفضائله، كلها ثمار للعيش وسط الجماعة. المجتمع الفاضل يزرع الفضائل في نفوس أعضائه من خلال التعليم والقوانين التي تشجع الأفعال الفاضلة وتمنع السيئة أو الفاسدة. يتمايز الإنسان عن بقية الحيوانات بقابلياته اللغوية

والعقلية وقدرته على بناء منظومات منطقية مكّنته من التفاهم مع بقية البشر، ومن ثم تطوير قابلياته الذهنية والروحية. هذه القابليات لا يمكن أن تتمظهر وتتبلور ـ بحسب رأي أرسطو ـ إلا إذا عاش في مجتمع سياسي أو مدينة يحكمها قانون (Polis) . القانون ضروري لتنظيم الحياة المشتركة بمثل ضرورته للجم النزوات والميول الشريرة التي تحتويها نفس الإنسان. أما خارج المدينة، أي حيث لا يوجد قانون، فإن الفرد عاجز عن التطور، لأن الحياة الجمعية المنظمة والفاضلة مستحيلة. الفرد خارج المدينة منصرف إلى ذاته ومنعزل عن بقية الناس. وهو ـ في عزلته ـ إما متوحش دون مستوى الإنسان أو إله فوق مستوى الإنسان[26]. ولأن الفرد المنعزل لا يستطيع أن يكون إلهاً، فإنه بالتأكيد سيكون متوحشاً. لكن طبيعة الإنسان الخيِّرة تأبى عليه التوحش وتدفعه للعيش وسط الجماعة والمشاركة في أمورها، لأنه بحاجة إلى تظهير قابلياته كإنسان. ومن هنا قال أرسطو إن التطلعات السياسية والمشاركة في الشأن العام، تعبير عن غريزة فطرية هي جزء من التكوين الطبيعي للإنسان. الإنسان ـ بحسب أرسطو ـ حيوان سياسي، أي مدني يدرك حقيقة وجوده في الجماعة وليس في العزلة[27]. جوهر إنسانية الإنسان لا يتجلى إلا إذا كان جزءاً من جماعة وعضواً فيها. ولهذا السبب، فإن الجماعة هي حاجة للفرد كي يكون إنساناً وكي يكون فاضلاً، ومن هنا فهي أعلى من الفرد من حيث القيمة والأهمية.

26 -Aristotle, Politics , Written 350 B.C, Translated by Benjamin Jowett, Bk.1, ch. 2. e. edition: http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.1.one.html.

27 - Andres Rosler, Political Authority and Obligation in Aristotle , Clarendon Press, 2005, p. 71.

واجبات ثم حقوق

تتمثل الرابطة الاجتماعية في منظومة التزامات متقابلة يشترك في تصنيعها وتطويرها أهل المدينة كافة، الذين مضوا والحاضرون ومن يأتي بعدهم؛ فهي عرف متواصل في مختلف الأزمان. وهي بهذا المعنى ليست شيئا توافقياً أو صناعياً، بل هي نتاج تطور طبيعي مستقل عن إرادة كل فرد أو متبنياته الشخصية أو ميوله. وحتى إذا شارك الفرد بنصيب في التأثير فيها، فإنه في نهاية المطاف تابع لها وليس مستقلاَ عنها[28]. هذه المنظومة هي التي تجعل حياة الإنسان ذات قيمة، وهي التي تجعل الإنسان قادراً على معرفة نفسه وعلى الارتقاء والتكامل. ولهذا فإن خضوع الفرد لمقتضياتها هو ـ بالمستوى نفسه ـ ضرورة لكي يكتسب صفات الإنسانية الحقة.

جوهر فلسفة أرسطو السياسية هو إقامة المجتمع السياسي الفاضل الذي يشكل بيئة طبيعية لازدهار معاني الإنسانية الحقة من الفضائل والأخلاقيات التي يصل الإنسان عبرها إلى السعادة. في مثل هذه الحياة يستطيع الفرد ممارسة دوره كشريك في الحياة السياسية على أفضل الوجوه[29]. مشاركة الإنسان الفاضل في السياسة لا بد أن تؤدي إلى حياة سياسية سليمة وعادلة، لأن الفضيلة تقود بالضرورة إلى العدالة. تؤدي الحكومة الدور الأبرز في الوصول إلى هذا النظام، لأن صناع القانون الملتزمين بالفضائل يربّون الناس على الأخلاقيات الفاضلة واتباع العدل في

28 - نرسيسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة ، ترجمة حنا عبود، الاهالي (دمشق 1999)، ص 146.

29 - Edward Clayton, Aristotle Politics, The Internet Encyclopedia of Philosophy ,

أفعالهم. بعبارة أخرى، إن دور الحكومة عند أرسطو يتمثل في إقامة البيئة الاجتماعية التي تسهل للناس اكتساب الفضائل والأخلاقيات، وتجسيدها في حياتهم الخاصة، ومن ثَمّ الحصول على السعادة. إذاً، فالسؤال الرئيس في فلسفة أرسطو ليس عن تمثيل الدولة للجماعة أو حقوق أفرادها، بل كيف يمكن اكتشاف وتفعيل المؤسسات السياسية التي تطور الفضيلة في المواطنين إلى أقصى حد ممكن. وبعبارة أخرى، فإن مفهوم الحقوق الفردية القائم على مبدأ استقلال الفرد يعتبر ثانوياً بالقياس إلى الرابطة الاجتماعية وما تنطوي عليه من التزامات، يتوجب على الفرد الوفاء بها كي يتمتع بالحياة الاجتماعية بوصفها الفرصة الوحيدة التي يحقق ضمن إطارها جوهر إنسانيته. يترتب على هذا الرأي أن المجتمع، بنظامه وقيمه وهويته، موجود سابق على الفرد ومقدَّم عليه. وهو يشكِّل الصيغة الأولى للحياة الإنسانية.

قد يتساءل قارئ، حسناً وما المهم في أن يكون المجتمع صيغة أولى للحياة الإنسانية أو ثانية أو غيرها؟ الجواب، إن القائلين بهذا، يستنتجون بناء عليه، أن الجماعة الإنسانية تتشكل بصورة طبيعية وليس بصورة تعاقدية أو واعية. وأبسط صور المجتمع وخليّته الأساسية هي العائلة التي يربي فيها الكبار صغارهم ويعلمونهم كيف يعيشون. لا يمكن القول إن الطفل دخل العائلة بصورة تعاقدية أو اختيارية. المجتمع، إذاً، كيان حي وعلاقاته الداخلية «عضوية»، وهو موجود قبل الفرد وتعمل أجزاؤه مثل أعضاء الجسد الإنساني كالعقل والرأس واليد والقلب وغيرها، كذلك الأمر في مؤسسات المجتمع مثل المدرسة والسوق والمسجد والحكومة، كل منها يلعب دوراً متكاملاً مع الآخر لحفظ المجتمع وتنميته. كذلك الأفراد، لكل منهم مكان محدد

ودور يلعبه ضمن المنظومة الاجتماعية الكاملة [30]. في هذا السياق، قدم الفيلسوف اليوناني أفلاطون، تصوراً عن مدينة مثالية ينقسم مجتمعها إلى طبقات ثلاث: الحكام وهم الفلاسفة الذين يشابه دورهم دور العقل في الإنسان الفرد؛ الجنود الذين يحمون المجتمع وهم بمثابة اليد؛ التجار وأهل الحرف وهم بمثابة القلب. ورأى أن السياسة هي عمل الفلاسفة لأنها تحتاج إلى معرفة وتأمل يتطلبهما هذا العلم، واعتبر أن سلامة المجتمع وازدهاره منوط بقيام كل فريق بعمله على أكمل وجه وعدم تدخله في عمل غيره[31].

انطلاقاً من هذا التحليل، تركز الرؤية التقليدية للرابطة الاجتماعية على عنصر «الواجب» باعتباره جوهر القيم الاجتماعية؛ فالفرد يحصل على حقوقه مقابل التزامه بأداء الواجبات التي يقررها قانون الجماعة وأعرافها. وترجع هذه الفكرة إلى سقراط، أستاذ أفلاطون، الذي قرر أن المدينة الفاضلة هي تلك التي «يقوم كل فرد من أعضائها بواجباته». ذلك أن الحياة الاجتماعية هي منظومة واجبات متقابلة، فإذا قام كل فرد بواجبه سارت حياة الجميع على أكمل وجه[32]. زبدة القول، إن هوية الفرد في هذه الرؤية هي امتداد لهوية المجتمع، وقيمته تتحدد بحسب مكانه في النظام الاجتماعي الذي ينتمي إليه. الفرد، بعبارة أخرى، هو أشبه بجزء

30 - Andrew Heywood, Political Ideologies , (New York, 1998), 2;142#&nd ;144#&edition, Palgrave, p. 75.

للاطلاع على رأي أحد الاتجاهات الدينية في هذا المجال انظر محمد جواد لاريجاني: نقد دينداري ومدرنيسم ، ط. 2، اطلاعات، (تهران 1997)،ص 192.

31 - افلاطون: جمهورية افلاطون ، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت، ص 90.

32 - Francis MacDonald Cornford, The Republic of Plato , (London, 1945) Oxford University Press, p. 114.

من ماكينة كبيرة هي المجتمع وليس كياناً قائماً بذاته. ومن هنا، فإن على الفرد أن يقبل بالتعريف الاجتماعي للقيم والمصالح والحق والباطل ويدير حياته في ضوء قوانين وأعراف الجماعة.

اتخذ هذا المبدأ أساساً للنظريات المثالية، ولا سيما تلك التي تقترح نموذج المدينة الفاضلة أو اليوتوبيا. كما تبناه أصحاب الأيديولوجيات الشمولية، وكلا الاتجاهين يميل إلى منح المجتمع والحكومة حقاً مطلقاً في التدخل في جميع شؤون الفرد الخاصة والعامة، وقسر الفرد على الالتزام بمرادات المجتمع بغضّ النظر عن رأيه الخاص.

ثانياً: الاتجاه الجديد: أولوية الفرد

يمثّل مفهوم الفردانية (individualism) واحداً من أعمدة الفلسفة الليبرالية. ويتلخص في أن لكل فرد هوية مستقلة قائمة به، وهي تجسد ذاته الخاصة المستقلة التي تبقى قائمة حتى لو انتمى إلى مجتمع معيَّن أو اكتسب عقيدة خاصة. وبحسب تعبير كولين موريس، فإن جوهر فكرة الفردانية يكمن في التجربة النفسية التي نشعر معها بوجودنا الفردي المستقل والمتمايز عن وجود الآخرين. تتعاظم أهمية هذه التجربة مع اعتقادنا بقيمة كل فرد من البشر بذاته، وبغضّ النظر عن موقعه أو انتمائه. مفهوم الفردانية قد لا يتطابق تماماً مع مفهوم الإنسانية، لكنهما على الأقل متصلان بحبل وثيق، ذلك أن احترام كرامة الإنسان كنوع، تترافق طبيعياً مع احترام الإنسان كفرد[33].

33 - Cited in Daniel Shanahan, Toward a Genealogy of Individualism , University of Massachusetts Press, 1992, p. 13.

القول باستقلالية الوجود الإنساني وتمايزه، يمثل تمهيداً لازماً للقول باستقلالية الفرد في خياراته الثقافية والحياتية ومسؤوليته الخاصة عن تلك الخيارات. طبقاً لهذه الدعوى، فإن فهم الإنسان لعالمه يسير في اتجاهين متفاعلين: يتأثر الفرد بمحيطه، لكنه أيضاً يتخذ قراراته بعد جهد عقلي مستقل عن ذلك المحيط. أنا أتفهم حقيقة أن كل ما حولي وما أنتمي إليه يؤثر في فهمي للأشياء كما يؤثر قي قدراتي وأفعالي. لكن العامل الأكثر أهمية في عملية اتخاذ القرار من جانب الفرد هي أن قرار الإنسان يصدر عن ذاته الخاصة، لأنه لا أحد غيري هو أنا، ولا أحد غيري يرى الأشياء كما أراها. هذا التقرير ليس وصفاً محايداً على المستوى القيمي، فمن البديهي أن الكثير من الناس يرون العالم بعيون غيرهم، ويتخذون قراراتهم في ضوء ما يمليه عليهم غيرهم. حين نتكلم عن الفردانية فإننا نستدعي إلى الذهن نظاماً قيمياً يجعل من فرديتنا المتمايزة محوراً لعالمنا المعنوي[34]. وهو نظام تقوم عليه اعتبارات لاحقة، أبرزها حق الفرد في شريحة معينة من الحقوق الحريات ومسؤوليته التامة عن أفعاله.

صحيح أن تفكير الفرد يتأثر بخلفيته الاجتماعية أو انتمائه، لكنه في نهاية المطاف يتخذ الموقف أو القرار باعتباره كائناً عاقلاً قادراً على إدراك المصالح والمفاسد التي تترتب على خياراته، ومسؤولاً عن قراراته. من هنا فإن تصورنا للفرد يركز على فعله وليس على دوافعه. يمكن فهم هذه الفكرة من خلال التمييز بين تحليلنا لدوافع الفرد وتقييمنا لقراره. التحليل عمل علمي بحت، يستهدف تفسير فعل معيّن فينظر في كيفيته وربما

34 - Shanahan, ibid., p. 21.

دوافعه، أما التقييم فهو موقف أخلاقي غرضه إصدار حكم على قيمة ذلك الفعل وما يترتب عليه. حين نتخذ موقفاً من الفرد أو فعله؛ لا ينبغي أن ننظر إلى هويته الاجتماعية، بل ننظر إليه هو كموجود عاقل مستقل ومسؤول عن قراراته. وسواء تصرف الفرد بدافع من رؤيته الشخصية المنفصلة عن إطاره الاجتماعي، أو تصرف مدفوعاً به، فإنه بشخصه هو المسؤول عن ذلك الفعل، سلبياً كان أو إيجابياً. ولهذا لا تختلف قيمة الأفراد ـ وبالتالي حقوقهم والتزاماتهم ـ بحسب انتماءاتهم. العامل الوحيد المقبول للتمييز بين الأفراد هو أفعالهم الواعية وكفاءاتهم الشخصية، أي الصفات التي طوّروها في أشخاصهم بإرادتهم وسعيهم الخاص. وهذا أول ما يميز هذا الاتجاه عن سابقه؛ فبناءً على الأول ترتبط قيمة الفرد بانتمائه الاجتماعي (إلى المدينة أو خارجها)، وجنسه (ذكر أو أنثى)، وطبقته الاجتماعية (حر أو عبد)، وثقافته (فيلسوف أو غيره). بينما يعتبر الاتجاه الثاني الناس أكفاء لبعضهم، متساوين في القدرات الأولية، ومستقلين بتفكيرهم وهوياتهم، ومسؤولين بصورة شخصية عن أفعالهم.

الناس جميعاً متساوون من الناحية المعنوية والقيمية لأنهم عقلاء، قادرون على التفكير والتأمل في أعمالهم وفي القرارات التي سيتخذونها قبل تنفيذها. قابلية الفرد للتأمل والتفكير في نفسه وأفعاله تترجم واقعياً على شكل قدرة عقلية للاختيار بين البدائل، تبني التزامات إزاء الآخرين، صياغة مواقف تجاه الظرف المحيط وما فيه من ثقافة أو دين أو تراث أو نظام قيم أو علاقات أو مصالح، واتخاذ ما هو أصلح له، مع علمه أن كل اختيار أو قرار سيترتب عليه ثمن من نوع ما، مادي أو أدبي أو أخلاقي.

انطلق توماس هوبز في فلسفته السياسية من هذه الرؤية،

وقرر أن الإنسان في طبعه الأولي فرد عقلاني، مهموم بمصالحه، وكفؤ لتدبير حياته بصورة مستقلة، وقادر على العيش لو شاء من دون مجتمع؛ فعل الفرد ـ وفقاً لهذه الرؤية ـ تجسيد لعقلانيته أي قدرته على الموازنة بين المصالح التي سيحصل عليها والخسائر التي قد يتكبدها من وراء قراره[35]. على النسق نفسه، قرر جون لوك، أن عقل الإنسان مجهز منذ الولادة بقابلية للتمييز والاختيار وحساب النتائج. ووصف هذه القدرة بالقانون الطبيعي أو قانون الـلـه، ويطابق ما يعرف عندنا بالفطرة. كما قرر الرجلان أن قيام المجتمع المدني كان ثمرة لتوافق بين الأفراد على الانتقال من المجتمع الفطري، أي ظرف الحرية الكاملة والمساواة الكلية بين الأفراد إلى مجتمع يحكمه قانون مؤسس على أرضية التعاقد بين أفراد أحرار متساوين. من البديهي أن هؤلاء لم يتنازلوا عن حرياتهم وتساويهم مع بعضهم حين دخلوا في العقد. على الرغم من أن التنظيم الاجتماعي الجديد قد خلق هوية جمعية جديدة تمثل قاسماً مشتركاً بين الأفراد. إلا أنها هوية جامعة لـلـهويات الفردية وليست نافياً لها.

طبقاً لهذه الرؤية، فإن أي عضو في الجماعة لا يملك حقاً ذاتياً يتيح له إلزام الآخرين برأيه أو اقتناعاته أو أخلاقياته أو القيم التي يؤمن بها أو طريقة العيش التي ينتهجها. في الحقيقة، إن جميع القيم تعتبر شخصية يلتزم بها من أراد، من دون فرض أو إلزام، ما لم تتحول إلى قانون عام. ووجه كل من هوبز ولوك ومن بعدهم روسو، اهتماماً خاصاً إلى دور الدين في الحياة العامة،

35 - John Christman, Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction , Routledge, 2002, p. 41.

وقرروا أن التديّن هو التزام شخصي وأنه لا يجوز للحكومة إلزام المواطنين بديانتها الخاصة أو مذهبها أو اجتهادها الديني أو منظومة الأخلاق والقيم التي تعتبرها فاضلة أو صحيحة؛ فهذه الأمور كلها متروكة للأفراد وهم يختارون ما شاؤوا ويتحملون مسؤولية خياراتهم. كما عارضوا تمسك الكنيسة بسلطة الدولة أو قيامها بفرض إلزامات من طرف واحد على المواطنين.

التزام الأفراد بالرابطة الاجتماعية، ومن ثم النظام السياسي، قائم على قيم توافقية، قبلها أعضاء الجماعة طوعاً، وتنازلوا بموجبها عن بعض حقوقهم مقابل مكاسب أكبر. وهذه هي أرضية المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات، ورفض الرق وعبودية البشر ورفض استغلال الغير أو حرمانه من ثمرات عمله.

تأثير العلم الجديد

تبلور الاتجاه الثاني بعدما انصرف معظم المفكرين عن نظرية أرسطو الغائية لصالح العلم الجديد ولا سيما الرؤية الميكانيكية للعالم. خلافاً للأولى، لا يركز العلم الجديد على قيمة الأفكار أو الأفعال أو الظواهر الطبيعية أو غاياتها ووظيفتها النهائية، بل على تفسيرها وفهم طبيعتها وتحولاتها. وهو ينظر إليها كسلسلة من الأسباب والنتائج التي تستوجب الفهم بغضّ النظر عن غاياتها النهائية. واستفاد هذا الاتجاه من حركة الإصلاح الديني البروتستانتي التي ركزت على حرية الضمير الفردي وحرية الإنسان في اختيار طريقة حياته، وربطت قيمته بعمله ومؤهلاته الفعلية، وليس بمكانته المزعومة ضمن النظام الكوني أو الاجتماعي. كما استفاد من الرغبة العامة في مراجعة المفاهيم الدينية على خلفية الحروب الدينية التي اجتاحت أوروبا في

القرون الوسطى، والتي كان وراءها ـ جزئياً على الأقل ـ رغبة فريق من السياسيين ورجال الدين في فرض مذهب ديني محدد على سائر الناس باعتباره الأصلح لدنياهم أو آخرتهم؛ فالخسائر الكبيرة التي خلفتها النزاعات المسلحة وجهت الأنظار إلى أهمية التسامح والاحترام المتبادل للخيارات الروحية والثقافية للأفراد وتحييد الموقف الديني للدولة[36].

التركيز على محورية الفرد هو رد فعل المفكرين على ما يوصف بالميل الطبيعي في المجتمعات الإنسانية لتعزيز سلطة المجتمع على الفرد، بالاعتماد على قوة القانون أو قوة الأفكار[37]. وبحسب جون ستيوارت ميل، فإن هذا الميل ليس من الظواهر التي تتراجع أو تنحسر عفوياً، بل على العكس، فهي تنمو باستمرار. ويستمد هذا الميل الطبيعي في البشر استمراريته من غريزة قوية في كل إنسان هي رغبته في السلطة، وهي غريزة يتطلب التحكم فيها كوابح معنوية قوية. طبقاً لميل أيضاً، فإن الإنسان يميل بطبعه إلى الدوغمائية وعدم التسامح. يميل الفرد غالباً إلى الاعتقاد بأن ما يتبناه أو يتوصل إليه هو الحقيقة أو الطريق الصحيح الوحيد. ولهذا يجد صعوبة في مقاومة رغبته الداخلية في جعل الآخرين يسلكون الطريق ذاته، وهو قد يتوسل لذلك بالإقناع، لكنه ربما يتوسل أيضاً بوسائل الجبر. وهذا جار حتى في النظم الديمقراطية، حيث يتخذ هذا المنحى صورة استعمال القوة الاجتماعية لفرض المرادات الشخصية أو الجمعية على الأفراد باعتبارها خيراً لهم[38].

36 - Christman, ibid., p. 27.

37 - Madison, op. cit., p. 10.

38 - John Stuart Mill, On Liberty ,Alden, 1885, p. 28.

قرر أصحاب الاتجاه الفردي أن الرابطة الاجتماعية ليست من نوع التطورات الطبيعية. المجتمع قائم على توافق بين عقلاء يدركون مصالحهم ويستوعبون خطوط التمايز بين هوياتهم الخاصة والهوية العامة التي تجمعهم مع بقية أعضاء الجماعة. وخلافاً للاتجاه السابق الذي يتحدث عن هدف للرابطة الاجتماعية يتجاوز حاجات الأفراد، فإن هذا الاتجاه ينظر إلى هذه الرابطة كوسيلة عقلانية لإدارة المصالح الفردية التي ربما تتعارض، وتنظيم المصالح المشتركة التي تتطلب جهداً يفوق طاقة كل عضو بمفرده. الحكومة، إذاً، ليست هيئة إرشاد للأفراد، بل مدير لمصالحهم الفعلية، ومهمتها الأساسية هي منع التوترات التي ربما يؤدي إليها تعارض المصالح. بعبارة أخرى، إن القضايا المعنوية والروحية والأخلاقيات لم تعد بين مهمات الحكومة بل أوكلت إلى الأفراد. الفرد هو المسؤول عن تكامله الشخصي، المعنوي والثقافي والسلوكي، وهو حر في اختيار الطريق الذي يوصله إلى هذه الغاية؛ بينما تقتصر مهمة الدولة على توفير الحماية القانونية لخياراته طالما لم تزاحم خيارات الغير. ولهذا اعتبر هذا الاتجاه علمانياً لأنه حصر مهمة الدولة في إدارة حياة الناس المادية والدنيوية ومنعها من التدخل في أمورهم الروحية أو مصيرهم الأخروي.

تتحقق العدالة بحسب هذا الاتجاه إذا حصل الجميع على فرص متساوية للارتقاء والتطور، وضمنوا حماية القانون لمبادراتهم وخياراتهم. حرية الاختيار المتساوي تقود ـ في نهاية المطاف ـ إلى السعادة، لأنها تسمح للفرد بتحقيق ذاته ومراداته. ينبغي الإشارة إلى أن مفهوم السعادة هنا يختلف عن ذلك الذي وضعه أرسطو، كما تختلف وسائلها ومعايير قياسها.

زبدة القول، إن أتباع الاتجاه الفرداني يدعون إلى مجتمع تعاقدي، قائم على علاقات توافقية بين الأفراد، تقودها المصالح المشتركة والفهم المشترك، خلافاً للمجتمع التقليدي الذي يوصف بأنه عضوي أو أبوي. هذا النظام الاجتماعي هو تعبير عن وحدة اختيارية بين أفراد متكافئين. ويتضح من الشرح السابق أن الحرية الفردية واستقلال الفرد وتعددية الأفكار والمصالح والمعتقدات والقيم، هي مكونات أساسية في مثل هذا النظام. من هذه الزاوية عرفت الفلسفة الليبرالية الحياة الاجتماعية كثمرة لمجموع إرادات الأفراد الذين وجدوا مصلحتهم في العيش معاً، وبالتالي فإن منظومة القيم التي يقوم عليها السلوك الجمعي، أي ما نصفه بالهوية الاجتماعية، هي حصيلة اشتراك مجموع الأفراد في تقرير ما هو أصلح لحياتهم.

يتضح أيضاً أن الاتجاه التقليدي يركز على محور التكليف، بينما يركز الثاني، على محور الحقوق. لكن ينبغي عدم الظن أن المجتمع الأول ، عدوّ لحق الفرد، أو أن الثاني ، عدوّ للالتزام. في المجتمع التقليدي يحصل الفرد على حريته كمقابل لقيامه بالواجبات المفترضة، أما في المجتمع الحديث فإن أداء الواجبات يصنف في إطار المسؤولية التي تترتب على تمتع الفرد بحريته وحقوقه.

يظهر هذا المعنى أيضاً في الجدل بين الفرد والنظام الاجتماعي؛ فالمجتمع الأول (التقليدي)، يميل إلى فرض إلزامات جديدة على الأفراد، الأمر الذي يزيد تدخل السلطة في حياة الفرد، ويتبع هذا تعدد الأجهزة الخاصة بالتوجيه والرقابة والضبط وتضخم حجمها. بينما في المجتمع الثاني ، ينصبّ الجهد على تحجيم السلطة وكبح تدخلها في حياة الأفراد. من

هنا يزداد الميل إلى تقليص الجهاز البيروقراطي وإيكال أمر التوجيه والرقابة لـلـهيئات الأهلية التي لا تتمتع بسلطة الردع، بينما تتخصص أجهزة الردع الرسمية في مكافحة الجريمة والعدوان.

ويبدو أن عالم اليوم يميل بمجمله إلى الأخذ بالمنهج الفرداني، الذي أظهر ـ بالرغم من المؤاخذات عليه ـ أنه أقدر على توفير السلام الاجتماعي في المجتمعات المعقدة والكبيرة. يتباين هذا الميل العالمي من المستوى الأولي، أي التخلي عن هيمنة الدولة على قطاعات الإنتاج الصغيرة، إلى مستوى أوسع يتمثل في تخلّيها عن قطاع الخدمات العامة الكبير نسبياً ـ مثل التعليم والصحة والكهرباء والمواصلات ـ حتى يصل إلى المستوى الأعلى، أي التحول من فلسفة المجتمع العضوي إلى المجتمع التعاقدي. والواضح أن معظم المجتمعات العربية تتحرك بين المستويين المتوسط والأعلى، والمؤمَّل أن تواصل تطورها في هذا الاتجاه.

خلاصـة

يدور النقاش حول طبيعة الرابطة الاجتماعية بين اتجاهين كبيرين جماعي وفـرداني. ينظر الأول ، إلى المجتمع باعتباره الظرف الوحيد الذي يحقق فيه الإنسان غاية وجوده، أي الكمال والسعادة. ومعظم المناقشات في هذا الاتجاه تنطلق من نظرية أرسطو الكونية المعروفة بنظرية النظام. يركز هذا الاتجاه على عنصر «الواجب» كجوهر للقيم الاجتماعية؛ فالحياة الاجتماعية تمثل منظومة واجبات متقابلة، فإذا قام كل فرد بواجبه، سارت حياة الجميع على أكمل وجه. يحصل الفرد على غاية حياته، أي السعادة وتحقيق الكمال الإنساني، إذا التزم بالفضائل التي

يزرعها المجتمع في نفوس أبنائه. ومن هنا، فإن هوية الفرد وشخصيته، هما امتداد لهوية المجتمع، كما إن قيمة الفرد تتحدد بحسب مكانه في النظام الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

قرر أصحاب الاتجاه الثاني ، أن الفرد المستقل والمكافئ للآخرين، هو العنصر الأولي في تشكيل الرابطة الاجتماعية. تركز هذه الرؤية على قيمة الفرد كإنسان، بغضّ النظر عن موقعه أو انتمائه، وعلى عقلانيته وأهليته لإدراك المصالح والمفاسد التي تترتب على خياراته، ومسؤوليته عن قراراته. من هنا، فإن الرابطة الاجتماعية هي نتاج لتوافق بين أفراد أحرار عقلاء متكافئين يدركون مصالحهم ويستوعبون خطوط التمايز بين هوياتهم الخاصة والهوية العامة التي تجمعهم مع بقية أعضاء الجماعة.

هدف الرابطة الاجتماعية، هو الضمان المشترك لحياة الأفراد ومصالحهم. ومهمة الحكومة التي يقيمها المجتمع ليست تربية أعضاء الجماعة أو ضمان سعادتهم، بل إدارة التعارض بين مصالحهم الفردية، وتنظيم العمل الجمعي لإنجاز المصالح المشتركة. الفرد هو المسؤول عن حياته الثقافية والروحية، وهو حر في اختيار الطريق الذي يوصله إلى السعادة؛ بينما تقتصر مهمة الدولة على توفير الحماية القانونية لخياراته طالما لم تزاحم خيارات الغير. لهذا، فإن هذا الاتجاه يركز على أولوية حقوق الأفراد، مقابل تركيز الاتجاه القديم على عنصر الواجب واعتباره محورياً في الرابطة الاجتماعية.

الفصل الرابع

العقـد الاجتماعـي

تمهيد

يناقش هذا الفصل مبدأ العقد الاجتماعي، وهو القاعدة التي تقوم عليها الدولة الحديثة. ويعرض أولاً معنى العقد وأهميته. ثم يستعرض التطورات النظرية التي قادت إلى ظهور هذا المبدأ وتحوله إلى معيار أساسي للحكم الرشيد. ويبدأ بعرض نظرية التفويض الإلهي المسيحية كمثال على النظريات السابقة لظهور فكرة العقد. ثم يشير إلى التحولات الكبرى التي شهدها عصر النهضة الأوروبية ولا سيما دور الدين في الحياة العامة. كما يعرض ببعض التفصيل فكرة «الحالة الطبيعية» التي مهدت لتقرير جديد عن مفهوم العدالة وحق المجتمع. ويناقش بعد ذلك أبرز التصورات الفلسفية حول العقد الاجتماعي من خلال آراء توماس هوبز، جون لوك، وجان جاك روسو. ويعرض في الختام أمثلة عن الآراء التي عارضت هذه النظرية. العقد الاجتماعي هو قاعدة الإجماع الوطني، ومن دونه سوف تكون الحكومة منفصلة عن المجتمع.

مجتمع المدينة

المجتمع المدني أو مجتمع المدينة، مفهوم مركب يصف نمط ونظام الحياة لجماعة تعيش في بقعة محددة. تتمايز المدينة عن الغابة بالنظام الذي يحكم حياة الأفراد ويضبط العلاقة بينهم.

قد يكون هذا النظام عادلاً وقد لا يكون، لكنه على آي حال نظام يتبعه الناس ويخضعون له راضين أو مرغمين. جميع بحوث الفلسفة السياسية وعلم السياسة تدور حول مجتمع المدينة؛ فهو الظرف الوحيد الذي يوفر الفرصة لاختبار النظريات والأفكار وهو الوحيد الذي يمكن تطبيق تلك الأفكار فيه. أما في الغابة، فليس ثمة مجتمع، حتى لو وجدت جماعة. نسمي المدينة مجتمعاً لوجود ذلك النظام ـ سواء كان دستوراً مكتوباً أو عرفاً راسخاً.

المجتمع مثل الفرد، منظومة حية، تتطور بمرور الزمن والتجارب والتفاعل مع المؤثرات. في هذا العصر يتحدث الناس عن المجتمع المدني، الصورة الأحدث لمجتمع المدينة، الذي يمثل نظام علاقات قائم على عقد ضمني بين أعضائه، يضمن المساواة بينهم في الحقوق والواجبات، ويشتركون على أرضيته في المنافع والموارد العامة والمسؤوليات.

فكرة العقد الاجتماعي هي جواب عن سؤالين يبدوان بديهيين: 1 ـ ما هي القاعدة النظرية التي تقوم عليها العلاقة بين الناس في مجتمع معين؟ 2 ـ ما هو مصدر الولاية التي تسمح للحاكم بالأمر والنهي والتصرف في أمور الناس وفي الموارد العامة؟

أولاً: العقد الاجتماعي كقاعدة للسلطة السياسية

ثمة اتجاهان أساسيان في هذا الإطار، أقدمهما يقول إن الحاكم يستمد سلطته من مصدر خارج المجتمع، قد يكون هذا المصدر هو السماء كما في بعض النظريات الدينية، وقد يكون في السلالة أو الدم كما في الأنظمة الوراثية، وقد يكون في

القوة القاهرة التي تشير إليها نظرية حكم المتغلب التي راجت بين المسلمين في القرن العاشر الميلادي. أما في العصور الحديثة، فقد اتفق أغلبية البشر على أن مصدر السلطة هو المجتمع نفسه، حيث اعتبر رضا عامة الناس المصدر الأول والأساس لسلطة الحكومة، وهو جوهر نظرية العقد الاجتماعي التي نتحدث عنها. بكلمة موجزة، إن العقد الاجتماعي هو القاعدة الفلسفية لسلطة سياسية منبعثة من داخل المجتمع ومعبرة عنه وليست مفروضة عليه من خارجه كما هو الحال في معظم النظريات القديمة.

يشير مفهوم العقد الاجتماعي إلى توافق وتعاقد بين أعضاء المجتمع، غرضه تنظيم العلاقة التي تربط بينهم، وتنظيم علاقتهم كمجموع بالحكومة التي تدير أمورهم. ويفترض العقد أن المتعاقدين، أي مجموع أفراد المجتمع، لهم حقوق وعليهم واجبات تنظمها توافقات وأعراف وقوانين. هذه التوافقات والأعراف، هي بمثابة نظام شامل يكفل انتظام وسيرورة العلاقة بين الأفراد والتوزيع العادل للموارد المشتركة، وحل التعارضات التي قد تنشب بينهم. وبمقتضاه أيضاً قامت الحكومة كممثل لمجموع الأفراد ونائب عنهم في تنفيذ تلك الأعراف والقوانين وإدارة المصالح المشتركة. من هنا اعتبرت الحكومة هيئة تابعة للمجتمع وخاضعة لإرادته، كما إن رجالها يصلون إلى مناصبهم ويمارسون عملهم بناء على تفويض من جانب موكِّليهم أي أعضاء المجتمع.

العقد الاجتماعي ليس حدثاً تاريخياً، بل هو مفهوم فلسفي وفرضية أخلاقية أو معيارية. ولذلك لا يهتم الفلاسفة وعلماء

السياسة بما إذا كان التاريخ قد سجل حصول هذا العقد في مكان معين أو زمن معين قدر ما يهتمون بمفهوم العقد ومبرراته[39]. يرجع مفهوم العقد الاجتماعي إلى زمن قديم جداً قدم الفلسفة السياسية نفسها؛ فثمة إشارات إليه في مجادلات سقراط وأفلاطون[40]وفي التراث القانوني للمشرعين الرومان. لكن صيغته الحديثة ترجع فقط إلى القرن السابع عشر. وقد طرحها توماس هوبز المفكر الإنكليزي كرد على نظرية التفويض الإلهي التي تبناها ملوك أوروبا حينذاك. وبعد هوبز، تطورت الفكرة على يد جون لوك، وجان جاك روسو الذي أوصلها إلى صورتها التي نعرفها اليوم.

نظريات التفويض الإلهي للسلطة

كون رضا الناس شرطاً لمشروعية السلطة السياسية ليست فكرة جديدة أو غريبة، فقد كانت متداولة منذ أقدم الأزمنة. وتعرفنا إليها في كتابات الفلاسفة اليونان وفي ممارسات الدولة الرومانية والساسانية كما في التراث الديني الإسلامي. العنصر الجديد في المسألة هو كون الحكومة ممثلاً للشعب ووكيلاً عنه، لا سيداً له. بعبارة أخرى، إننا أمام وضعيتين متمايزتين:

الأولى ، حاكم اختاره الشعب وفقاً لعقد محدد، فهو يستمد سلطته من ذلك العقد، ويمارسها في حدوده كوكيل عن المتعاقدين (الشعب) وممثل لهم. أما الثانية ، فهي حاكم

39 - Jules Steinberg: Locke, Rousseau, and the Idea of Consent: An Inquiry into the Liberal-Democratic Theory of Political Obligation , (Greenwood Press, 1978), p. 26.

40 - ف. نرسيسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة ، ص 101.

مفروض على الشعب، وهو يستمد سلطته من المصدر الذي وضعه في هذا المنصب، لكن الشعب راضٍ عنه لسبب أو لآخر. الصيغة الأخيرة هي التي كانت جارية حتى زمن قريب. لكن الفكر السياسي الحديث يرفضها، ويدعو إلى حكومة منبثقة عن الشعب وخاضعة لإرادته.

كانت معظم الحكومات التي قامت في العالم حتى القرن الثامن عشر من النوع الثاني، أي المفروض على الشعب، وبعضها كان مرضياً وبعضها الآخر غير مرضي. لكنها لم تكن فاقدة للشرعية تماماً، ذلك أنها سعت إلى تسويغ سلطانها بالرجوع إلى نظريات دينية أحياناً، أو بادعاء التفوق العرقي أو غيره، أو لكونها ببساطة تملك من قوة الجبر ما يلزم الجميع بالخضوع لسلطانها. وقد عرفت المجتمعات المسلمة والمسيحية في تاريخها حكاماً يستندون إلى نظرية التفويض الإلهي التي تعتبر الملك خليفة لـلـه في أرضه، وأن سلطته مستمدة من كونه وكيلاً للخالق، وأن طاعته مفروضة على الناس بمقتضى الإيمان[41].

طبقاً لنظرية التفويض الإلهي المسيحية، فإن الدولة مؤسسة دينية تستمد سلطتها من الـلـه، وإن الخضوع لها واجب ديني، كما إنه ضرورة سياسية، بالنظر إلى أن الدولة هي ضامن العدل، ومن هنا كان للحكومة نوع من القداسة. ويرجع الفضل في تطوير هذه النظرية إلى أحد آباء الكنيسة المسيحية البارزين، القديس أوغسطين (354 ـ 430) الذي استفاد من أراء أفلاطون،

41 - لبعض الامثلة حول هذا الادعاء في المجال الاسلامي ومصادره ومبرراته، لاسيما في العصر العباسي، انظر محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ص 350

الفيلسوف اليوناني، ومن تجربة السلطة في ظل الإمبراطورية الرومانية، ولا سيما آراء سيسرو، القانوني الروماني، إضافة إلى تعاليم حواريّـي السيد المسيح (عليه السلام) ووضع كتابه الشهير مدينة الـلـه كأول تصوير متكامل للنظرية السياسية الكاثوليكية. اعتبرت هذه النظرية الإنسان كائناً اجتماعياً، لكنه مذنب بطبعه، اعتماداً على ما وصفه أوغسطين بالإثم الأصلي الذي أنزل أبانا آدم إلى الأرض، فلا بد من سلطة قادرة على منع الآثمين من الاستغراق في خطاياهم. واعتبر أن نظام الكون يقضي بوجود طائفة من الناس حاكمة وأخرى محكومة، لأنه ضرورة للعدالة من جهة ولأنه علاج للإثم الأصلي من جهة أخرى. وعليه، فإن السلطة الجبرية ضرورية. كما قال إن العدل غير قابل للتحقق إلا في دولة دينية، تقيمها الكنيسة أو تخضع لتوجيه الكنيسة[42].

شـهد القـرن الـسابع عـشر، ظهـور اتجـاه آخـر يقـترب شـيئاً مـا مـن نظريـة التفـويض الإلهي، لكنه لا يرجع الـسلطة إلى الكنيـسة. ولعـل أشـهر الـصيغ التـي عـبرت عنـه هـي نظريـة «السلطة الأبوية» التـي شرحهـا روبـرت فيلمـر في كتابـه الحكـم الأبـوي (Patriarcha) . طبقـاً لفيلمر (1588 ـ 1653) فإن سلطة الملك هي امتداد للسلطة الطبيعية للأب على عائلته وخدمـه. وهي مرحلة متأخرة من السلطة التي منحها الـلـه لأبينا آدم عندما خلقه وفوضـه سـلطة كاملـة على ذريته. انتقلـت سـلطة آدم الأبويـة إلى كـل الآبـاء عـلى عـوائلهم، أمـا الـسلطة عـلى جميـع العائلات فقد فوضها الـلـه للملوك. ولأن سـلطة الملـك ممنوحـة مـن الـلـه، فهـي مطلقـة وغـير

42 - Raymond G Gettell, History of Political Thought , (New York, 1924) Century, p. 88-90.

قابلة للتحديد أو المحاسبة أو النقاش. طاعة الملك هي امتداد لطاعة الخالق، وهي بالتالي واجب ديني وتعبير عن تديُّن الإنسان وإيمانه[43].

وتستند هذه النظرية في بعض جوانبها وتبريراتها إلى تراث الفلسفة اليونانية القديمة، ولا سيما في اعتبار السلطة السياسية تطوراً طبيعياً لسلطة الأب في العائلة، وتنكر امتلاك الفرد لهوية متمايزة عن الهوية الاجتماعية الأوسع. كما ترى أن المحافظة على القيم والفضائل مسؤولية الملك، وأن السياسة حرفة خاصة بالنخبة التي تتمتع بالمعرفة والفضل وليست شغلاً لعامة الناس. وتقوم نظرية التفويض هذه على قاعدة مختلفة عن تلك التي انطلق منها فلاسفة اليونان، إلا أنها استفادت من فرضياتهم في جعل بنيتها العامة أكثر ألفة وقبولاً.

مجادلات عصر النهضة

طرح فيلمر نظريته الأبوية في غمرة أزمة سياسية طاحنة عصفت بالمجتمع الإنكليزي في العقد الرابع من القرن السابع عشر، وكان هدفها المحدد هو إقناع المثقفين والعامة بمشروعية السلطة المطلقة للملك بالنظر إلى أرضيتها الدينية، فضلاً عن ضرورتها الحياتية. لكن ـ على عكس ما توقع فيلمر ـ فقد أخفقت نظريته في إقناع الجمهور، بل وتسببت في المزيد من الجدل والمعارضة، لأسباب عديدة:

أولهـــا ، أنهـــا لا تقـــول شـــيئاً جديـــداً، بـــل تـــبرر الواقـــع القـــائم

43 - Robert Filmer, Patriarcha or the Natural Power of Kings , (1680), ch. 3:1. www. constitution.org/eng/patriarcha.htm.

وتشدّد على سلامته من الناحية الأخلاقية والقيمية، وعلى ضرورة استمراره.

و ثانيها، هو تشديدها على المضمون الديني للسلطة، في الوقت الذي تشهد البلاد نزاعات دينية وتمرداً على سلطة الكنيسة، بل وانقساماً داخل الكنيسة نفسها بين الطبقة العليا من الكهنة التي تؤيد الملك، وعدد من القساوسة الذين انضموا إلى دعاة الإصلاح الدستوري.

السبب الثالث لفشلها، هو تشديدها على حق الأمراء والنبلاء والإقطاعيين القساة في التحكم في رقاب الناس وأرزاقهم، من دون أن تحدد في مقابل هذا أي مسؤولية أو التزامات عليهم تجاه رعاياهم ومن تحت أيديهم من ضعفاء الناس.

و أخيراً ، فإنها تنكر أي حق أو دور لعامة الناس والمثقفين وذوي الرأي ممن لم يرتبط بالبلاط الملكي أو ينضم إلى واحدة من حلقات النخبة العليا الدينية أو العسكرية أو كبار الملاك.

ماتت نظرية فيلمر حول «النظام الأبوي» في مهدها؛ فقد طرحت في وقت غير مناسب على الإطلاق؛ فعلى المستوى السياسي كانت الاضطرابات قد أضعفت الأساس القيمي الذي يسند السلطة القائمة. كما إن فشل الحكومة في المحافظة على الأمن والنظام العام قد أضعف هيبتها وقيمتها كقوة فوق الجميع قادرة على فرض أوامرها. من ناحية ثانية، فإن النهضة العلمية، ولا سيما تراجع مقولات العلم القديم (ومن بينها مقولات الفلسفة الدينية واليونانية) لصالح العلم الحديث، قد قللت جدياً من قبول «النظام الأبوي» كإطار للعلاقة بين المجتمع والدولة. ومن المعروف بالتجربة، أن الأزمات السياسية الكبرى ولا سيما تلك

التي يشارك فيها قطاع كبير من الجمهور، تقود غالباً إلى إعادة توزيع الثقل النسبي للأطراف الفاعلة في المجتمع السياسي على نحو يعطي الشعب دوراً مؤثراً في الحياة العامة وفي التحولات السياسية. ولهذا فإن تجاهل دور الجمهور وشراكته السياسية لم يكن منطقياً في تلك الظروف، لأنه دور متحقق بالفعل وليس مجرد طلب أو دعوة أو افتراض. كما إن الحديث عن مضمون ديني للسلطة أو اعتبار طاعة الملك تجسيداً للإيمان، لم يكن هو الأخر معقولاً في ظل تمرد عام على الكنيسة وارتياب في صدقية دعاواها. وأظن أن تأكيد النخبة الحاكمة وقادة الكنيسة على مفهوم «النظام الأبوي» كان من بين الأسباب المهمة لتصاعد الدعوة إلى الفصل التام بين الدين والسياسة وإبعاد الكنيسة عن الشأن العام وحرمانها من سلطة الإلزام التي كانت تتمتع بها على سائر الناس.

من المفيد هنا الإشارة إلى تحوُّل مهم في الثقافة العامة شهدته تلك الحقبة ويتناول مفهوم الدين والتدين، والعلاقة بين الدين والقيم الحياتية، مثل قيمة العقل والعدل والعلم.. إلخ؛ ففي القرون الوسطى كان الدين مصدراً أعلى لجميع القيم الفاضلة ومعياراً وحيداً للتمييز بين الفضائل والآثام. وكان يقال إن سلامة الفكر وصحة عمل العقل، رهن بالتزامهما بالتعاليم الدينية بحسب ما تعرضها الكنيسة. لكن مع ظهور العلم الحديث، حدث تحول انقلابي في الموازنة بين الدين والعقل والعلم. وأصبح ينظر إلى العلم والعقل كمصدر للقيم موازٍ، أو حتى بديل عن، الدين. ينظر العلم الحديث إلى العقل الإنساني باعتباره المصدر الأول للمعرفة وإلى العقل باعتباره مستقلاً وقادراً بمفرده على اكتشاف الحق والباطل. تبعاً لهذا، أصبح الإنسان هو القيمة العليا في الحياة الدنيا ومحور جميع القيم، بل ومصدرها

أيضاً. انطلاقاً من هذه النقطة، فإن النقاشات لم تعد تبدأ كما في السابق بسؤال: «ما هو ـ مثلاً ـ مفهوم العدل الذي يقبل به الدين؟» بل «ما هو الدين الذي يجسد قيمة العدل ويضمن الحكم العادل؟»، ولا يخفى على القارئ الفارق البعيد بين خلفية السؤالين؛ فـ الأول ، ينطلق من اعتبار الدين قيمة معيارية مسلَّمة ويتعامل مع العدل كقيمة فرعية، أما الثاني ، فهو على العكس تماماً، إذ ينظر إلى العدل كقيمة عليا معيارية ويريد ديناً منسجماً معها، ويتمثل في الأول ، نوع من التسليم بالدين، بينما يجسد الثاني ، نوعاً من التحكم في الدين. وشتَّان بين المفهومين.

تحوُّل مفهوم الدين في الثقافة العامة كان رداً على استغلال المشاعر الدينية والتعاليم الدينية من جانب زعماء الكنيسة ودعاتها، ولا سيما دعمهم غير المشروط للنظام القائم بكل ما ينطوي عليه من عيوب وتجاوزات، وهو الأمر الذي ولد في نفوس ضعفاء الناس شعوراً عميقاً أن الكنيسة لا تقف معهم بل مع الأقوياء والمتسلطين. نضيف إلى ذلك أن الموقف السلبي للكنيسة من المثقفين والفلاسفة، ولا سيما من ذوي الدعوات الإصلاحية الجديدة، قد حمل هؤلاء على توجيه جانب كبير من اهتمامهم إلى نقد الفكر الديني ونظام الكنيسة المغلق، وكشف عوارِ مفهوم العلم الذي تنادي به.

تصاعد الدعوة للعلمانية، أي استقلال العلم عن الدين واستقلال السلطة السياسية عن الكنيسة، هي، إذاً، رد المثقفين والفلاسفة على تشدد الكنيسة وعجزها عن مواكبة التغيرات الثقافية والاجتماعية التي شهدها مجتمع أوروبا في القرن السابع عشر وما بعده. وليس من شك أن الدعوات المماثلة التي نشهدها

اليوم في بلاد المسلمين قائمة على المبررات والأسباب نفسها، فالمؤسسة الدينية مطالبة بمواكبة التحولات الثقافية والحضارية والتطور، على نحو يتناغم مع التغيير في حياة المؤمنين وحاجاتهم وتطلعاتهم، فإذا لم تفعل، فهي تحكم على نفسها بالانفصال عن عصرها وعن حياة أتباعها.

أشرنا سلفاً إلى أن فكرة المجتمع السياسي الحديث، قد طرحت في غمار أزمة سياسية أشعلها تمرد أعضاء في البرلمان الإنكليزي على سلطة الملك المطلقة وإصرارهم على استقلال البرلمان باعتباره ممثلاً للشعب. وظهرت على حاشية هذا الصراع نظريات تؤكد حق هذا الطرف أو ذاك. بطبيعة الحال، أكد مؤيدو الملك على حقه في السلطة المطلقة وعدم المسؤولية أمام نواب الشعب. في المقابل طرح مؤيدو البرلمان نظرية بديلة تنفي الحق الإلهي في السلطة، وتعيد تأسيسها على قاعدة العقد الاجتماعي. أبرز من تصدوا لهذه المهمة يومذاك توماس هوبز الذي قدم نظرية توفيقية، تعترف بسلطة الملك المطلقة لكنها تنكر ارتباطها بالدين. تقوم نظرية هوبز على تأملات فلسفية حول مجتمع ما قبل الدولة، أو ما يصفه بمجتمع الحالة الطبيعية، وكيفية تحوله إلى مجتمع مدني ينطوي على علاقات تعاقدية.

ثانياً: الفرد بين الحالة الطبيعية والمجتمع المدني

يرجع اهتمام فلاسفة القرن السابع عشر بالمجتمع الفطري، أو مجتمع الحالة الطبيعية (state of nature) ، إلى اعتقادهم أن تعريف الإنسان في طبعه الأولي وقبل أن يتلون بما في المجتمع من مؤثرات وأوصاف ومعادلات، سوف يسهم في اكتشاف قانون الطبيعة، أي القانون الفطري الذي أودعه الله في عقل الإنسان؛

فهو سابق على أي قانون وضعه البشر. وثمة احتمال بأنهم اهتموا بالقانون الطبيعي كمحاولة لتقديم تفسير مختلف عن ذلك الذي تتبناه الكنيسة. أو لعلها محاولة لاستحداث سياق للنقاش السياسي منفصل عن دائرة الفرضيات الخاصة بالكنيسة. أشرنا سابقاً إلى اعتماد القديس أوغسطين في نظريته عن التفويض الإلهي على آراء المشرع الروماني سيسرو. ونزيد هنا بان سيسرو كان قد ركز كثيراً على أهمية الفطرة الأولية للإنسان باعتبارها قاعدة للسلوك المنسجم مع النظام الكوني، وحاول أن يضع لوائح قانونية تنسجم مع ما اعتقد أنه قانون الطبيعة الذي يدركه الإنسان بعقله الفطري[44].

لكن أوغسطين أعاد صياغة هذا المفهوم ليجعل قانون الطبيعة مطابقاً لمتبنيات الكنيسة، أو بعبارة أخرى، اعتبر قانون الكنيسة تجسيداً كاملاً لفطرة الإنسان أو قانون الطبيعة، لأن كليهما راجع إلى مصدر واحد هو الإلهام الإلهي. كما إن تلامذة مارتن لوثر، مؤسس الكنيسة البروتستانتية، اهتموا كثيراً بالقانون الطبيعي وحاولوا المطابقة بينه وبين آرائهم الدينية[45]. ولعل هذا هو السبب في وصف بعض الفلاسفة اللاحقين مثل جون لوك للقانون الطبيعي بـ «قانون الـلـه». على أي حال، فقد كان فلاسفة القرن السابع عشر مهتمين بتفنيد رأي الكنيسة القائل إن العلم الديني، أي متبنياتها الخاصة، هو القانون الأعلى والمصدر الوحيد لشرعية السلطة والتنظيم الاجتماعي. رأى المفكرون المعارضون للكنيسة أن القانون الإلهي موجود في الطبيعة وفي فطرة الإنسان، وأن

44 - Gettell, op cit., P. 75.

45 - Gettell, ibid., P. 151.

العلم الديني الذي تتبناه الكنيسة ليس سوى رأي رجال الكنيسة أنفسهم وليس إلهياً بالمعنى الدقيق للكلمة. وسواء كان الأمر دينياً أو غير ديني، فإن الخلق الأولي للطبيعة والعالم ينطوي على القانون الأكثر انسجاماً وتناغماً مع حقائق الكون وضروراته. ومن هنا، فإن اكتشاف هذا القانون سوف يقود إلى حياة فردية واجتماعية متناغمة مع نظام الكون، كما إنه في الوقت نفسه سيكشف عن مصدر للشرعية السياسية خارج الكنيسة.

أشرنا سابقاً إلى نظرية النظام التي طورها أرسطو، ونزيد هنا أن معظم الفلسفات الدينية تشير إليها أو تعتمدها بصورة مباشرة أو ضمنية، ولا سيما في إشارتها إلى العقل الكلي (أو الإله) الذي يقف وراء النظام الكوني. ولذا يمكن اعتبار البحث عن القانون الطبيعي أحد أبرز التأثيرات الدينية في الفلسفة السياسية الحديثة، ولا سيما في فترتها المبكرة. على أيّ حال، فقد مال معظم المفكرين السياسيين في القرن السابع عشر إلى الاعتقاد أن تعريف طبيعة الإنسان واكتشاف صفاته العامة والثابتة سوف يسهم في تحديد الصيغة الأمثل للحكومة، أي الحكم الأكثر فعالية ومشروعية. من ناحية أخرى، يرجع اهتمام الفلاسفة بالجدل حول الحالة الطبيعية إلى خلافهم حول هوية الفرد، هل هي مستقلة؟ وهل الفرد قائم بذاته أم إن هويته امتداد لهوية المجتمع؟ وهل تخضع قيمة الإنسان، وبالتالي منظومة حقوقه وواجباته، لتعريف المجتمع وما هو سائد فيه؟

نظرية هوبز

إذا لم يكن توماس هوبز (1588) (Thomas Hobbes ـ 1679) أبرز صنّاع الفكر السياسي المعاصر، فلا شك أنه من أكثرهم

تأثيراً على مختلف المذاهب السياسية، وإلى حد كبير على الاتجاهات الفلسفية الجارية في عالم اليوم. ولد هوبز وعاش في إنكلترا كما أقام فترة في فرنسا، في عهد شهد تنامياً مطّرداً للفلسفة والعلوم وتفجر الصراع في المجتمع الإنكليزي حول الدين والسلطة ودور الشعب. عاصر هوبز اثنين من أشهر الفلاسفة هما الإنكليزي فرانسيس بيكون، والفرنسي رينيه ديكارت، وكتب العديد من الكتب والمقالات في الفلسفة، إلا أن أكثرها شهرة هو « لفياثان » (Leviathan) الذي نشر في آخر سنوات الحرب الأهلية (1642 ـ 1651) وكان بصورة أو بأخرى رد فعل على تلك الحرب ودوافعها وما أدت إليه. ويلخّص اسم الكتاب جوهر فلسفة هوبز السياسية، ولا سيما نظريته في قيام الدولة.

ورد مصطلح لفياثان (Leviathan) في التوراة كوصف لحيوان بحري خيالي هائل القوة قادر على ابتلاع الناس والمراكب. وورد في نصوص أخرى كرمز للإمبراطورية البابلية في العراق القديم التي كانت يومها أعظم الدول على وجه الأرض. أظن أن قرب المصطلحات العربية إلى هذا المعنى هو «الغول»، وهو أيضاً رمز لكائن خيالي ذي هيمنة لا تقاوم، لكنه ـ مثل اللفياثان ـ غير موجود في الحقيقة، بل هو رمز يصنعه الإنسان لوصف القوى التي يتصور وجودها بشكل أو بآخر، لكنه لا يعرف حقيقتها ولا يستطيع مقاومتها. إنه من هذه الزاوية مثل الجن الذين يرمزون إلى خوف الإنسان اللاواعي من المجهولات. إنها، إذاً، كائنات اعتبارية، وجودها الموضوعي مشروط باعتبار الناس وليس مستقلاً بذاته. وتلخص هذه الفكرة تصور هوبز للدولة القوية والقادرة على القهر، فهو يرى

وجودها ضرورة للحياة الاجتماعية التي لا تستقيم من دون مصدر للخوف، أي عامل ردع للإفراط في استعمال الحقوق الطبيعية من جانب بعض الناس. لكنها مخلوق إنساني ووجودها ليس منفصلاً عن اعتبار الناس لها وقبولهم بسلطتها. الناس أرادوها غولاً لأنهم بحاجة إلى غول حقيقي أو وهمي يفرض السلام بينهم ويحول دون انشقاق بعضهم أو بغيه على البقية.

تنطلق نظرية توماس هوبز السياسية من فرضية أن مجتمع ما قبل الدولة لا يسمح بحياة مدنية سليمة. ذلك أن الإنسان عاش فيه منفرداً بنفسه، من دون رابطة تشده إلى الآخرين. مجتمع الحالة الطبيعية هو أقرب إلى احتشاد لأفراد غرباء في مكان واحد منه إلى صورة المجتمع التي نعرفها اليوم. وبالنظر إلى افتقار ذلك التجمع إلى سلطة موحدة وقانون مطاع، فقد كان كل فرد مهدداً على الدوام من قبل الغير، ومضطراً بالتالي إلى حماية نفسه بنفسه. في ظرف كهذا تتجلى الطبيعة الحيوانية الأصلية عند الإنسان؛ فالإنسان ـ كما رأى هوبز ـ خاضع بطبعه لغرائزه ومهموم بالمحافظة على حياته ومستعد للقتل من أجل أن يبقى. بالنظر إلى هذه الظروف، لم يكن ممكناً التفكير في حياة تتجلى فيها معاني الإنسانية الحقة أو التعاون أو السمو الأخلاقي.

تأثر هوبز بالعلم الجديد الذي أنهى هيمنة الرؤية الأرسطية للعالم كما تتجلى في نظرية النظام المشار إليها أعلاه. واحتذى المفهوم الجديد الذي روّجه في تلك الحقبة فرانسيس بيكون، والذي ينظر إلى الكون كمنظومة من العناصر في حالة حركة دائمة يقودها تفاعل ميكانيكي بين أسباب ونتائج، قابلة للكشف

والتنبؤ[46]. وفي ضوء هذه الرؤية، سعى هوبز إلى وضع تحليل عن طبيعة الإنسان تربط بين فعله وبين دوافع هذا الفعل وما ينتج منه. ومن هنا فقد اتسمت نظريته بسمة ميكانيكية واضحة. نظر هوبز إلى الفعل العفوي للإنسان، (أو ما يسميه بالحركة الحيوانية) كانعكاس لتأثيرات خارجية على حواس الإنسان، تؤدي إلى انفعال داخلي إيجابي (استمتاع) أو سلبي (ألم)، ويتجسد من ثَمَّ في فعل له انعكاسات خارجية. يعمل هذا النظام طبقاً لمبدأ فحواه أن حياة الإنسان هي حركة متواصلة تنتهي بالموت، أي توقف الحركة. في هذا الإطار اعتقد هوبز أن الدافع الأكبر وراء الفعل الإنساني هو المحافظة على الحياة. وهو دافع يتفوق على أي رغبة أخرى منافسة مثل الرغبة في تعزيز منفعة الغير. كما رأى أن المصلحة الذاتية هي المحرك الرئيس لانفعال الإنسان وبالتالي فعله وحركته. على الرغم من أن الناس يفعلون أحياناً ما هو خير لغيرهم، إلا أن الدافع الأعظم هو خيرهم الخاص. وهم ربما يسعون إلى إرضاء الغير كوسيلة لنيل غايتهم الخاصة. ربما يظن البعض بناء على هذا أن فاعلي الخير هم في نهاية المطاف أشخاص كاذبون يعطون كي يأخذوا. لكن هذا ليس المقصود، المقصود أنه حتى فاعل الخير يعتقد في نفسه أن فعل الخير هذا ينطوي على مصلحة ذاتية من نوع ما، سواء كانت تحقيق السعادة أو تحقيق الربح أو رضا الله. جدير بالذكر

46 - لعل اول من جادل دون النظرية الميكانيكية هو نيقولا كوبرنيكوس (1473 ـ 1543)، لكنها ظلت مغمورة حتى تبناها كل من جاليليو وكبلر ثم فرانسيس بيكون في اوائل القرن السابع عشر، حيث اصبحت من بعدهم عماد الرؤية الكونية في الغرب. حول تطور هذه النظرية، راجع Frank Tipler: The Anthropic Cosmological & John Barrow Principle , p. 50.

أن قدماء الفلاسفة كانوا قد اعتبروا التطلع إلى السعادة محركاً أساسياً لأفعال الإنسان. ولم ينكر هوبز هذه الفرضية، لكنه صرف السعادة إلى التملك، فالإنسان يحقق سعادته أو شيئاً منها حين يتملك ما يرغب فيه.

انتماء الإنسان لمصلحته الخاصة من جهة، وخوفه على حياته من جهة أخرى، يمثلان عند هوبز طرفي تجاذب في المعادلة الكبرى التي تسود حياة الإنسان. السعي للمصالح الشخصية يحرك عنده دوافع الرغبة في التملك ويطبعه بصفات الجشع، كما إن الخوف من الفناء يدفعه للتعقل والتأمل في عواقب أفعاله قبل الإقدام عليها. لم يؤمن هوبز أن الدين أو تقوى الله تشكل رادعاً فعالاً، بل رأى في الخوف على الحياة أو الممتلكات عاملاً وحيداً يدفع الإنسان إلى طاعة قوة أخرى. وهو يقول في تأكيد هذه الدعوى إن الطاعة الطبيعية المنبعثة من رادع داخلي لا تظهر إلا في مرحلة الطفولة التي يجد الإنسان فيها نفسه محتاجاً ـ أو مضطراً ـ للخضوع لأمه، لأن حياته متوقفة على هذا النوع من العلاقة. لكن بالنسبة إلى البالغين، فإن انضباطهم السلوكي ومراعاتهم لنظام مشترك مع الآخرين يتوقف على وجود قوة خارجية قادرة على ردعهم عن البغي والتجاوز على بعضهم.

لو تصورنا عدداً من الناس يعيشون سوية، ويحمل كل منهم تلك النفسية الجشعة والمدفوعة بالرغبة في التملك، والمفتقرة في الوقت نفسه لأي وسيلة ضبط ذاتي تمنع الفرد من تجاوز الحدود والعدوان على الغير، فالبديهي أن تكون العلاقة بين أولئك الناس حرباً دائمة، يحركها تعارض المصالح ويؤجج

أوارها الطمع في ما عند الغير أو الخوف من تهديده. وصف هوبز هذه الحالة بالمجتمع الفطري أو مجتمع الحالة الطبيعية، أي الظرف الذي تنعدم فيه أي قوة قادرة على فرض النظام العام ومنع العدوان وبغي الأقوياء على الضعفاء[47].

تخيل هوبز أن هذا هو الظرف السابق لقيام الدولة. لكن لأن جميع أقطار العالم المعروفة محكومة بحكومات، فقد وضع احتمالاً أن هذا الوصف ربما يصدق على المجتمعات البدائية فحسب. ودعا القراء إلى مقارنة ظروف الحياة المتخيلة في مجتمع ما قبل الدولة، بالحالة التي كانت تشهدها إنكلترا في زمنه. حيث أدى تفاقم النزاع على السلطة والموارد والانشقاقات المحلية إلى حرب أهلية استمرت عدة سنين. كانت تلك الحرب ثمرة لانعدام سلطة مركزية قوية وانقسام البلاد إلى إقطاعيات ودوائر نفوذ. في ظل الحرب سقطت كل نظم الضبط الاجتماعي والمثل الأخلاقية التي تحمي حياة المجتمع، وسادت الريبة بين الناس والتنافس على المغانم، وعمت الفوضى والاضطراب وانعدم الأمان في ابسط صوره. وهذه في رأيه صورة نموذجية عن مجتمع ما قبل الدولة. ومن هذه الزاوية، فإن كتابة هوبز لم تكن تنظيراً مجرداً، بل محاولة لتصوير ظرف قائم ودعوة الناس إلى حل. والحل في نظره لم يكن سوى اعتبار «النظام العام» قيمة عليا في الحياة الاجتماعية، تتجاوز من حيث الضرورة والأهمية أي قيمة أخرى بما فيها الحرية والعدل. ولا يكون النظام العام إلا بوجود دولة قوية تفرض سلطانها وطاعتها على الجميع.

47 - Thomas Hobbes, De Cive , (1651), edited by S. Lamprecht, Appleton-Century-Crofts, (New York, 1949), Ch. 1, p. 29.

من هنا قال هوبز إن عقلانية البشر، أي خوفهم على أنفسهم من الفناء وعلى أملاكهم من التدمير، دعتهم إلى إقامة الدولة كي تكون نائباً عنهم في حماية أنفسهم وأملاكهم من النزعات الشريرة التي قد تتولد في نفوس بعضهم وتقودهم إلى العدوان على الآخرين. الدولة، إذاً، هي ثمرة لعقلانية الإنسان ورغبته في كبح غرائزه ونزواته. وبسبب قيامها على رغبة الجميع، فهي هيئة محايدة وممثل للعقل الجمعي. وقد ترتب على إقامة الدولة تنازل كل فرد عن جانب من حقوقه (مثل حقه في قتل جاره إذا اعتدى على أملاكه)، من أجل ما هو أعلى قيمة منها مثل الأمن الحيوي الشامل وسلامة الجميع. ويظهر في هذا التنظير أثر فلسفة أرسطو، الذي رأى أنه «لا ينبغي منح الحرية المطلقة لأي رجل لأنه لن يكون حينئذ لجام للشيطان الكامن داخل كل فرد»[48].

في تأسيسه لهذه النظرية، ركز هوبز كثيراً على عقلانية الإنسان، أي قدرته على حساب الأرباح والخسائر التي يمكن أن تترتب على أفعاله، وميله للتصرف بموجب هذا الحساب. كما ركز على كفاءته الروحية والذهنية التي تؤهله لتشخيص مصالحه بصورة سليمة ومن دون حاجة إلى راع أو وليٍّ أو مرشد كما تقول الفكرة الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين والمتعارف عليها في العلم الكنسي. ويعتبر بعض الباحثين آراء هوبز هذه حجر الزاوية في التنظير الفلسفي لمبدأ الفردانية والعقلائية في تلك الحقبة المبكرة، وهي ما زالت مورداً للنقاش الفلسفي حتى اليوم.

48 - Aristotle, Politics , Bk. VI, Ch. 4.

على أي حال، فإن ضرورة الدولة، واستحالة الاجتماع السليم في غيابها هما المحور الرئيس لفلسفة هوبز كما عرضها في كتابيه الشهيرين لفياثان و دو سيف (De Cive) . الدولة التي تصورها هوبز هي القوة الوحيدة في المجتمع التي يحق لها امتلاك وسائل الردع واستعمالها. لكن هذه الدولة لم تقم من تلقاء ذاتها بل هي مؤسسة أقامها المجتمع لكي تمثله وتدير التعارض بين مصالح أعضائه على نحو يوفر الحد الأعلى الممكن من الفوائد لجميع الناس. ومن هذه الزاوية، فإن شرعية السلطة وحق الملك في الأمر والنهي ليس مستمداً من وراثته للعرش كما تجادل الأسر المالكة، وليس مستمداً من إرادة الـلـه كما تقول الكنيسة، ولا من كونه أغنى الناس في البلاد كما يقول الإقطاعيون، ولا من كونه أعلمهم كما يقول الفلاسفة. شرعية السلطة مستمدة من إرادة مجموع المجتمع الذي أقامها لتحمي مصالحه وتدير شؤونه المشتركة نيابة عن كل واحد من أفراده. وهذا هو الأصل الأول لنظرية العقد الاجتماعي.

الحالة الطبيعية عند لوك

عاصر الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (1632) (John Locke ـ 1704)، ظروفاً شبيهة لتلك التي شهدها سلفه توماس هوبز بدءاً من الحرب الأهلية وسقوط الملك تشارلز الأول ثم إعدامه في عام 1649، وقيام جمهورية كروميل. ثم الحرب الأهلية التي أشعلها النزاع بين أنصار الملكية ومعهم الكنيسة الأنغليكانية وبعض الكاثوليك، وبين البيوريتانيين، وهم طائفة من البروتستانت تتبع المنهج الإصلاحي لجون كالفين استقلت عن الكنيسة الأنغليكانية الرسمية وأيّدت حق البرلمان في السيادة.

أبرز ما كتبه لوك في الفلسفة السياسية هو «رسالتان في الحكومة». استهدفت الرسالة الأولى ، تفنيد نظرية روبرت فيلمر التي تؤكد أن سلطة الملك مطلقة وقائمة على حق الهي. كما استهدفت تفنيد نظرية توماس هوبز التي تدافع عن سلطة الملك المطلقة كضرورة لحفظ النظام الاجتماعي. في الرسالة الثانية ، حاول لوك تطوير نظرية جديدة تؤكد إمكانية قيام نظام يضمن بصورة متوازية تمتع المواطنين بحرياتهم المدنية ومتانة النظام العام. تقوم فلسفة لوك السياسية على ثلاثة أركان: أ ـ إن العمل هو مصدر وأساس الملكية. ب ـ إن التعاقد والتراضي هو أساس الحكومة ومعيار سلامة عملها. ج ـ جميع الناس متساوون وأحرارٌ بالولادة وهم مستقلون وأكفاء كما هو الحال في الحالة الطبيعية.

عارض جون لوك وصف المجتمع الفطري كظرف انتفاء للقيم الأخلاقية أو سيادة أخلاق الغاب. كما رفض مقولة إن التقاتل أو حرب الجميع على الجميع هي العلاقة الوحيدة الممكنة في تلك الحالة. ورفض أيضاً قصر دوافع الفعل الإنساني على المصلحة الشخصية أو الخوف من الفناء. يصف لوك الحالة الطبيعية كظرف للمساواة التامة بين الناس حيث لا سلطة لأحد على أحد ولا اعتماد من أحد على أحد. لكن الجماعة الإنسانية فيها ليست حشداً من البشر لا يربطه قانون، بل هي محكومة بقانون الطبيعة (أو قانون الـلـه) المودع في عقل الإنسان والملزم ـ فطرياً ـ لكل إنسان. على أساس هذا القانون، فإن عقل الإنسان يمنعه من العدوان على جاره، كما يرشده إلى الدفاع عن نفسه حين يعتدي عليه جاره أو يتجاوز على أملاكه. إن العدوان والتقاتل هو ثمرة للتمايز، لكن التمايز غير موجود في المجتمع الفطري.

من ناحية أخرى، فقد عتب جون لوك على توماس هوبز عدم تمييزه بين الحالة الطبيعية وحالة الحرب. الحرب ظرف عداوة وتدمير متبادل وعنف، أما في الحالة الطبيعية، فإن فطرة الإنسان تدعوه لتأسيس حياته وعلاقاته مع الغير على أساس التسالم وحسن النيات والتعاون المتبادل. يختلف لوك، إذاً، عن هوبز في تحديده للسبب المباشر لقيام الحكومة؛ فبينما يراها الأخير نتيجة لتعب الأفراد من التقاتل، فإن لوك يعتبرها علاجاً وقائياً توصل إليه الأفراد كي يحولوا دون تطور التعارض بين مصالحهم إلى تنازع واقتتال. وفي هذا التمييز يكمن فارق أساسي بين نظرة الرجلين إلى الطبيعة الإنسانية والمعايير الناظمة لها؛ فقد رأى هوبز أن الجشع والخوف على الحياة هو ما يحرك الإنسان، أما لوك، فقد رأى أن الفعل الإنساني هو انعكاس لما يمليه العقل والضمير المنضبطان بقانون الفطرة.

يتضمن قانون الفطرة ما يجب على الإنسان ـ ومن ثم جميع الناس ـ فعله أو الامتناع عنه. والتزام الإنسان به هو الضمان الأكبر لمصلحته الشخصية وأملاكه الخاصة، ومن دونه يستحيل على أي إنسان أن يكون سيداً لما يملك أو قادراً على ضمان مصالحه. جدير بالذكر أن هذه النقطة شكلت مورداً ثابتاً للجدل بين الفلاسفة. ذهب لوك إلى أن المصلحة الشخصية ليست الدافع الوحيد لفعل الإنسان، ولو كانت كذلك، أي لو سعى كل فرد وراء مصلحته الخاصة لانتهينا إلى الفوضى والفساد والعنف والكراهية، ذلك أن ما يربحه شخص هو خسارة لشخص آخر كما قال الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم. وهذا أيضاً هو مذهب أرسطو، خلافاً للرؤية السائدة في المذهب الليبرالي الكلاسيكي الذي يقرر أن سعي الأفراد وراء مصالحهم الخاصة هو العامل

الرئيس وراء تعاظم المصلحة العامة. أفعال الفرد إذاً لا تنطلق دائماً من أساس منفعي شخصي، بل تقوم أولاً وقبل كل شيء، على أساس أخلاقي، وهو التزام يؤدي بالضرورة إلى صيانة الحياة والمنافع.

إذا كان الأمر على هذا النحو، فلماذا يحتاج الناس إلى إقامة مجتمع سياسي وحكومة؟ ولماذا يتنازل الناس عن حريتهم المطلقة وما يتمتعون به من مساواة كاملة في ظرف الحالة الطبيعية؟

يجيب لوك أن السر يكمن في أن تلك الحالة مليئة بعدم اليقين وأن الإنسان معرَّض للعدوان. صحيح أن قانون الفطرة هو مرجع السلوك العام والجمعي في الحالة الطبيعية، إلا أن هذا القانون بذاته ليس محدداً على وجه دقيق وليس مدعوماً بقوة تنفيذ. إنه أشبه بالعرف أو الضمير العام الذي يستمد نفوذه من إجماع الناس عليه من دون أن يتمتع بقوة تنفيذ قاهرة ومانعة لخرقه أو العبث به. حين تكون الموارد متوافرة للجميع من دون تزاحم، فإن أحداً لن يصارع الآخر على قطعة ارض أو حيوان أو مورد ماء أو طريق. لكن المشكلة تكمن في ندرة الموارد، أي حين يزيد عدد الناس عن الموارد المتاحة للجميع، عندئذ فقد يبغى الأقوياء على الضعفاء للاستئثار دونهم بما يرونه حقاً، الأمر الذي يفتح باباً للتصارع والنزاع. هذا الاحتمال يستدعي وجود هيئة محايدة تقوم بالتحقق من حصول المخالفة وردعها، وهذا يتطلب بطبيعة الحال وجود لوائح قانونية مكتوبة ومعلنة تصف ما هو ممنوع وتحدد ما يترتب عليه من عقوبة، كما يتطلب وجود قوة قادرة على الإلزام والردع، يدعمها اتفاق من قبل مجموع المجتمع على تمتعها بهذه السلطة. حين لا يكون ثمة منظومة

قانونية عامة ولا حاكم محايد، فإن فوائد المساواة والحرية الكاملة ستكون مرجوحة بالقلق من العدوان ولا سيما بالنسبة إلى الضعفاء أو المجموعات الصغيرة. لهذا السبب يميل الأفراد إلى تأسيس ما يصفه لوك بالمجتمع المدني، حيث يمتنع كل فرد عن استعمال القوة لحماية نفسه ويفوّض هذا الحق إلى شخص أو أشخاص متفق عليهم يمثلون المجتمع ككل في وضع وتنفيذ القوانين اللازمة للسلام الاجتماعي.

الحكومة ضرورية، إذاً، لفض التنازع بين الأفراد. وهي أيضاً ضرورية لتخليص الفرد من العبء الذي يتحمله في حماية نفسه وأملاكه. مع التحاق الفرد بالمجتمع المدني، فإنه يفوض الحق في حماية نفسه إلى القانون العام، كما يتخلى عن حقه الشخصي في معاقبة المعتدين عليه. الحالة الطبيعية، إذاً، ليست خالية من مصادر الإزعاج والتهديد. ومع أنها محتملة على أي حال، إلا أن العاقلين يفضلون الانتماء إلى الجماعة لأنها الإطار الوحيد القادر على تقسيم العمل، ولا سيما تحمّل مسؤولية الدفاع عن كل فرد وعن المجموع، وبالتالي إيجاد وسيلة مشتركة لحفظ الأمن والاستقرار والسلام للجميع. توافق الأفراد على تنظيم علاقاتهم على نحو خاص، هو ما يصفه لوك بالعقد الاجتماعي. وفي هذا الإطار، فإن المجتمع المدني عنده هو المجتمع الذي يحكمه قانون قائم على أرضية تعاقد بين أفراد المجتمع. بعبارة أخرى، إن المجتمع المدني هو خلاصة لعاملين: حاكمية القانون، والتوافق بين أعضاء الجماعة[49].

49 - John Locke, The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration , edited by J. Gough (Oxford,1946) Basil Blackwell, ch.8, p. 48.

الحالة الطبيعية عند روسو

فكرة الدولة الحديثة، هي من غير شك ثمرة المعالجة الرائدة للمفكر الفرنسي جان جاك روسو (1712) (Jean-Jacques Rousseau ـ 1778) الذي اشتهر بعمله الأبرز، العقد الاجتماعي . عرف روسو كمفكر بعدما كتب رسالة في العلوم والآداب ، التي ركز فيها على التأثير السلبي للتقدم العلمي على الفضائل والأخلاقيات. وازداد شهرة بعد كتابه الثاني رسالة في أصل عدم المساواة ، والتي جادل فيها أن الإنسان صالح بالفطرة لكن الفساد يعرض له بسبب المشكلات والعقد التي ينطوي عليها النظام الاجتماعي والتي نتجت من تجربة تاريخية مليئة بالمشكلات. ويعتبر كتابه العقد الاجتماعي بين أهم ما كتب في الفلسفة السياسية في تلك المرحلة، ونشر في عام 1762. وقد منع الكتاب في فرنسا واضطر روسو إلى الهجرة إلى سويسرا. عاش روسو حياة مريرة غير مستقرة، توفيت أمه فور ولادته بينما كان والده منفياً. وتعرض هو نفسه للاضطهاد بسبب أفكاره من جانب السلطة التي رأت فيه ثورياً يهددها، ومن جانب أترابه المفكرين الذين وجدوه فوضوياً غير محتمل.

مثل هوبز، أنكر روسو في رسالته أصل التمايز المقولة القديمة إن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع. وقرر أن المجتمع هو نظام ابتكره الإنسان ولم يكن موجوداً قبل أن يجري الاتفاق على إقامته. لكنه عارض وصف هوبز للحالة الطبيعية، واعتبره قاصراً عن رسم صورة واقعية للإنسان في حالة الطبيعة الحقيقية. رأى روسو أن تصوير توماس هوبز هو واقع معكوس، أي إن هوبز قد أخذ الإنسان المتحضر وألغى القانون والحكومة والعلم، ثم تصور وضع الإنسان من دونها. وقرر روسو أنه لا يمكن تصور

الحرب ما لم يكن ثمة نزاع على الملكية والمصالح. الارتباط بالمصلحة والملك والاستعداد للحرب من أجلها يتطلب مستوىً ثقافياً، يعتقد روسو أنه لم يتوافر للإنسان في عصوره الأولى. قرار الحرب مع الآخرين يتطلب عملية فكرية معقدة تتضمن فهماً محدداً للملكية الخاصة واحتساب المستقبل واستيعاب البشر الآخرين بوصفهم تهديداً محتملاً، إضافة إلى حد أدنى ربما من القدرات اللغوية. اعتقد روسو أن هذه القدرات لم تتوافر للبشر البدائيين لأنها ليست ملكات غريزية بل هي مؤهلات مكتسبة تتطور مع مرور الزمن والتجارب. ولهذا، خلافاً لهوبز، يصف روسو إنسان الحالة الطبيعية كفرد منعزل، منكمش، مسالم، صموت، مفتقر إلى التطلعات التي ربما تثير القلق إزاء ما سيأتي به المستقبل. وخلافاً لهوبز، الذي اعتبر غريزة البقاء (ومن ثم المصلحة الشخصية)، القيمة الأصلية والأولى في حياة الإنسان الطبيعي، فإن روسو اعتبرها واحدة من اثنتين، أما الثانية فهي التعاطف مع أخيه الإنسان والألم لرؤيته يعاني ويتألم، كما أشار إلى قدرة الإنسان الغريزية على التعلم وبالتالي تطوير ملكاته الذهنية. لو كانت الأولى هي الغريزة الوحيدة في الإنسان لما اختلف عن الحيوانات المتوحشة. وفي الصفة الثانية (التعاطف)، يتساوى الإنسان مع الحيوان، لكنه يتمايز عنه بأنه كائن حر وعاقل على الرغم من أن ملكاته الذهنية لم تتطور بعد. ذلك التعاطف، وهذه الملكات الذهنية الأولية، مكنت إنسان الحالة الطبيعية من الانتقال التدريجي إلى حالة المجتمع المتحضر. ويدلل على هذا بالقول إنه لو تم اختبار أي من الكائنات الأخرى على مدى ألف عام فسوف نجد أنها لم تتطور بشكل ملموس. أما الإنسان فهو قادر على التطور عندما

تتوافر الظروف التي تستثير عقله وتوجب عليه استعماله[50].

رأى روسو إنسان الحالة الطبيعية محايداً من حيث الأخلاق (Amoral) ، فهو ليس فاسداً ولا فاضلاً، إنما تكتسب الفضائل أو الآثام بعدما ينتقل من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني. ينسب روسو، إذاً، انحدار أخلاقيات الإنسان إلى تأثره بمشكلات المجتمع المتحضر. وخلافاً لفكرة مجتمع الشقاق التي تبناها هوبز كوصف لمرحلة ما قبل الدولة، فقد قرر روسو أن المجتمع الإنساني في تلك المرحلة الافتراضية كان قادراً على العيش مع الدولة أو من دونها، وفي كلتا الحالتين فإنه أميل إلى التوافق والسلام وإقامة علاقات مصالح بناءة. إن عقلانية البشر هي التي تدفعهم إلى التسالم والتوافق والعمل المشترك. ومن هنا قال إن ممارسة الدولة للقمع ضد المجتمع ككل أو ضد جزء منه، هي نقض صريح لفلسفة وجودها.

شرح روسو في الجزء الثاني من كتابه أصل التمايز ، كيف تطور الإنسان من حالة الفردانية المطلقة والانعزال إلى حالة المجتمع المدني. في أول الأمر كان ثمة شكل من العمل الجمعي التعاوني في صيد حيوان أو ما يشبهه من الأعمال المحدودة وقصيرة الأمد، وربما تضمنت أيضاً تطوير شكل أولي من لغة التخاطب تتكون أساساً من الإشارات. ومع الزمن تطور هذا التعاون إلى علاقات أكثر ثباتاً مثل العائلة التقليدية، التي في ظلها ظهر شكل العلاقة الزوجية والحب الأبوي. في هذه المرحلة أيضاً، ظهر مفهوم الملكية والشعور بالاعتزاز والتنافس. لكن هذه

50 - Jean-Jacques Rousseau, Discourse on the Origin of Inequality , Oxford University Press, 1999, p. 33.

المشاعر لم تتطور إلى الحد الذي يوجب الألم والتمايز كما هو في مجتمع اليوم. ولو بقي الناس على تلك الحال، لكانوا سعداء في الغالب. جاءت المرحلة التالية من تطور الإنسان حين اكتشف الزراعة وتشكيل المعادن، فهذه الأعمال تتطلب تقسيماً للعمل ومن ثم التخصص والتعاون. بعض الناس أكثر أهلية لأعمال معينة بدنية، بعضهم أفضل لصناعة الأدوات، وآخرون أكثر قدرة على الإدارة وتنظيم العاملين. وبسبب هذا ظهرت تمايزات طبقية ومفهوم محدد للملكية، الأمر الذي أثار تعارضات ومن ثم صراعات مصالح.

قال روسو إن تبلور التمايز ومفهوم الملكية كشف لأعضاء الجماعة الحاجة إلى نوع من العلاقات التعاقدية، التي في ضوئها يعرف كل فرد حقوقه والتزاماته. ويعتقد روسو أن الذين سعوا إلى هذا العقد هم الطبقة العليا، فقد كان لديهم ما يخشون خسارته، وكان لديهم مصلحة في توافق الجميع على مشروعية وضعهم الاجتماعي وحماية مصالحهم وأملاكهم. ومن هذه الزاوية فهو يظن أن الصورة الأولى من العقد الاجتماعي كانت تنطوي على شيء من المخادعة، لأن الدخول في عقد اجتماعي ينطوي على قبول بتقييد للحرية وتفويض للسلطة إلى الغير. ويذهب روسو إلى القول إن الجميع اختاروا القيود ظناً أنها ستضمن حريتهم. ويرجع السبب في هذا الخيار إلى قلة خبرتهم بالمخاطر المستقبلية التي ينطوي عليها قيام السلطة، بالرغم من أن لديهم الأسباب الكافية للشعور بفوائد المؤسسة السياسية وضرورتها لحياتهم[51].

51 - Rousseau, ibid., p. 69.

ثالثاً: الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي

رؤية هوبز

استنتج هوبز من تحليله الافتراضي لطبيعة الإنسان وظرف الحالة الطبيعية، أن توافق الأفراد على الخضوع لقانون عام وسلطة مركزية هو ثمرة لعقلانيتهم. هذا التوافق هو بمثابة تعاقد من جزئين: الجزء الأول ، تعاقد بين أفراد المجتمع على التعايش الجمعي ضمن نظام واحد، يبدأ بتنازل كل منهم عن بعض الحقوق التي تمتع بها في الحالة الطبيعية (مثل حقه في عقاب المعتدين على أملاكه). أما الجزء الثاني ، فهو تعاقد على تفويض شخص أو مجمع من الأشخاص السلطة والحق في تطبيق الجزء الأول من العقد.

هذا العقد أقام مجتمعاً منظماً وفق قواعد قانونية تم التوافق عليها بين أعضائه. دخل أعضاء الجماعة في هذا العقد كأفراد مستقلين عاقلين يتمتعون بحقوق متكافئة في كل شيء. وحين قرروا إقامة هذا النظام، فإنهم لم يتخلوا عن ذواتهم أو هوياتهم الخاصة ولا عن حرياتهم كافة، بل عن جزء منها اعتُبر ضرورياً للتعايش الجمعي ضمن النظام.

طرح هوبز في تحليله للحالة الطبيعية عدداً من المفاهيم المهمة التي أصبحت في ما بعد من أسس التفكير السياسي. ومن بينها مفهوم نسبية القيم والمصالح. أشرنا سابقاً إلى رأي أفلاطون وأرسطو القائل إن القيم والمصالح العامة هي أمور موضوعية ثابتة وليست موضوعاً لحكم الأفراد. ونعلم أيضاً أن الكنيسة كانت ترى أن كل قيمة أو مصلحة لها تعريف ديني يتوجب على

المؤمنين اتباعه. أما هوبز، فقد رأى أن تعبير الناس عن القيم والمصالح وفهمهم لها هو بالضرورة شخصي ومرتبط بمراداتهم الخاصة، فما ينسبه الملك أو القسيس أو المواطن العادي إلى القيم العليا أو المصالح العامة ليس في حقيقة الأمر سوى الجزء الذي يهمه ويرتبط بمصالحه الخاصة منها. من ناحية أخرى، فإن تشديد هوبز على عقلانية الفرد وكفاءته واستقلاله بنفسه متعارض مع الرأي القديم القائل بحاجة الأفراد إلى رعاية السلطة أو الكنيسة كي يعيشوا بسلام وسعادة ولا ينحرفوا عن الطريق المستقيم. إضافة إلى هذا، تحدث هوبز عن قانون الفطرة الذي اعتبره سابقاً لأي قانون آخر، وهو منصرف أولاً وأخيراً إلى الحفاظ على حياة الإنسان. هذه الفكرة التي طورها الفلاسفة اللاحقون، شكلت أساساً لما يعرف اليوم بالحقوق الطبيعية، أي تلك المنظومة من الحريات والحقوق الفردية التي لا يمكن أيّ سلطة أو قانون تجريد الإنسان منها، وهي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من إنسانية الإنسان.

خلاصة القول، إن العقد الاجتماعي عند هوبز هو مجرد تبرير لقيام قوة ردع موحدة تمنع النزاعات الأهلية، وتستمد شرعيتها من حاجة المجتمع إلى الاستقرار، وليس من التفويض الإلهي أو الحق التاريخي. سلطة الملك تنبعث في رأيه من توافق المجتمع على وجود جهة تحتكر السلطة والقوة.

العقد الاجتماعي عند لوك

مع جون لوك انتقل النقاش حول العقد الاجتماعي كفلسفة للدولة إلى مستويات أعلى من تلك التي شهدناها مع توماس هوبز. طوَّر لوك عدداً من المفاهيم المحورية في فهم الدولة

والعلاقات الاجتماعية والقانون. ويُسب إليه الفضل خصوصاً في تطوير مفهوم «الملكية المشتركة للموارد العامة» (commonwealth) كجزء من مفهوم الدولة وأساس للعلاقة بين أفراد المجتمع وبين المجتمع والدولة. ولعله أول من استعمل تعبير «المصلحة العامة» في مفهومها السياسي الذي نعرفه اليوم. وساعد هذا المفهوم الجديد في إحداث نقلة مهمة في تصور العلاقة بين المجتمع والدولة؛ في ما مضى، كانت الموارد العامة والأملاك غير الشخصية تعتبر جزءاً من مختصات الملك يتصرف فيها كيفما شاء. لكن لوك قرر أن الناس شركاء في الموارد الطبيعية، وأن انتقال أي جزء منها إلى ملكية شخص بعينه مشروط بعمله فيها. ينصرف مفهوم الملكية عند لوك إلى معنيين:

الأول ، أن الإنسان يملك نفسه، ولا يمكن تحويل هذه الملكية أو التصرف فيها أو إلغاؤها، ولذا فهو لا يجيز الرق.

الثاني ، أن جميع الموارد في الحالة الطبيعية ملك مشاع لجميع الناس، فإذا عمل الإنسان فيها أصبح مالكاً لها. إذا حرث الأرض ملكها، وإذا قطف الثمر أو اصطاد حيواناً ملكه. وبحسب تعبيره فإن الفرد يحصل على ملكية الشيء إذا خلطه بعمله. ويوفر هذا المفهوم أساساً قوياً لمفهوم الملكية الخاصة، سواء على أرضية المفهوم النفعي، اي كون الملكية ضرورية لتكوين الثروة العامة، أو على الأرضية الأخلاقية، أي حق الإنسان في أن يحصل على مقابل لجهده. إن انتقال شيء من الأملاك العامة المشاعة إلى ملكية فرد معين لا يحتاج في رأي لوك إلى موافقة المجتمع. لأن كل فرد له أصلاً حصة في هذه الملكية العامة، وبهذا المعنى، فإن انتقالها إلى ملكيته الخاصة هو مجرد اختصاص بجزء مما يستحقه أصلاً في الملكية المشتركة. ومن

هذه الزاوية أيضاً، عارض الاحتكار لأنه ينطوي على اختصاص الفرد بما يتجاوز حصته الاعتيادية في الموارد المشتركة، وقد يتضمن تجاوزاً على حقوق الآخرين. كما عارض من ناحية أخرى تقييد الحكومة الهجرةَ إلى الأراضي الشاسعة غير المستغَلة باعتباره يحول بين خلط العمل بالموارد وقيام الملكية الخاصة. في الحقيقة شجّع لوك الهجرة الحرة كعامل لزيادة ثروة الأمة من خلال ما يترتب عليها من توسع السوق والتجارة.

رأى لوك أن التوافق هو الأساس الوحيد السليم للنظام السياسي الصالح. قيام الحكومة ينطوي على تنازل من جانب الأفراد عن بعض حقوقهم الأصلية، وهو أمر لا يمكن أن يحدث من دون رضاهم. الناس في الحالة الطبيعية كانوا متساوين تماماً، وكل منهم يملك سلطة بقدر ما. ولهذا يمكننا الاستنتاج أنهم وافقوا على وضع حاكم عليهم كي يدير الوظائف التي لا يمكن لكل منهم أن يقوم بها منفرداً. ضمن هذه الرؤية تصور لوك حكومة صغيرة الحجم ذات وظائف محدودة، لا تتدخل في حياة الأفراد الشخصية ولا سيما في معتقداتهم. وهي ضرورية لتلافي الفوضى الكاملة التي ربما تقوم في ظرف الحالة الطبيعية الكاملة، لأن كثرة المشكلات فيها سوف تجعل الحياة أكثر عرضة للتهديد مما لو كانت تحت حماية دولة الحد الأدنى، أي ذات الصلاحيات المحدودة. وأبرز وظائف الحكومة هو ضمان حياة وأملاك المواطنين.

عارض لوك رؤية أرسطو حول مصدر السلطة وميز بينها وبين سلطة الأب أو الزوج أو رئيس العمل، فهو يرى دورها محصوراً في وضع القوانين وتنفيذ العقوبات وحفظ الأملاك واستخدام قوة المجتمع لحماية البلاد من العدوان الخارجي.

وخلافاً لدور الأب أو الزوج الذي يمكنه أن يعتمد على رأيه الشخصي في توجيه أو استخدام موارد عائلته لأغراض خاصة به أو بهم، فإن صاحب السلطة السياسية لا يملك الحق في فرض آرائه الشخصية وإدارة البلاد بناء عليها، أو استخدام موارد الحكومة وقوتها لخدمة مصالحه الخاصة. إن عمل الحكومة يعتبر صحيحاً طالما استهدف تحقيق الخير العام للمجتمع، وعبّر عن إرادة الجمهور.

في كتاباته السياسية المبكرة، احتذى جون لوك طريق هوبز، فشدّد على تمتع الملك بسلطة فوق الجميع وشبه مطلقة، مستمدة من رضا الشعب وليس تفويض السماء. واعتبر الملك الحكَم الوحيد في موارد النزاع. وأوجب على الناس الطاعة، لأن الملك ينظر إلى المصلحة العامة بينما ينظر كل فرد من الناس إلى مصالحه الخاصة. ويرمز الحاكم إلى قمة السلطة الطبيعية في العالم. وهو لا يقدم رأياً محدداً في ما إذا كان بعض الناس ولدوا كي يحكموا مثلما رأى أرسطو، أو أن الناس جميعاً ولدوا متساوين كما قرر روسو لاحقاً. لكنه أصر على وجوب طاعة الناس للملك، حتى لو تجاوز حدود القانون، لأن الله أراد أن يكون ثمة نظام عام يحفظ حياة الناس وأملاكهم، وهذا يستلزم وجود سلطة عليا مطاعة. والواضح أن تشديد لوك على وجوب الطاعة يقوم على وجوب الالتزام بالقانون العام. وهو يحاول حل الإشكال بين الفوضى والانتظام بمنح الملك سلطة ملزمة للمواطنين حتى لو كانت سياسته خاطئة في نظرهم. لكنه في المقابل قرر أن للفرد الحق في الاحتفاظ بحكمه الخاص المنطلق من حرية ضميره، وأن حكم الملك الخاطئ لا يقلب الخطأ إلى صواب وإن وجبت طاعته. ولهذا يرى أن الملك الذي يحكم بغير

الحق، أو يسعى إلى منع اتباع حكم الضمير مرتكب للإثم وإن وجبت طاعته.

إلى ذلك قرر لوك أن قانون الفطرة جارٍ في كل الأحوال. على الرغم من أن هذا القانون ليس كافياً لاستيعاب شؤون الحياة المختلفة في مجتمع مدني، إلا أنه يمثل أرضية قيمية لكل قانون آخر. ولذا لا يجوز وضع قانون أو سياسة تعارض مقتضياته. كمثل على ذلك، إن سعي الإنسان إلى الحفاظ على حياته هو عمل أخلاقي تماماً. ولذا أجاز له الهرب من قبضة الدولة إذا أرادت إعدامه، حتى لو صدر عليه حكم من قاضٍ عادل (لقتله رجلاً آخر مثلاً). كما قرر أن حرية الإنسان حق لا يُنقض، فلا يجوز له التخلي عن حريته الخاصة، كما لا يجوز له استعباد أحد. وهو يرجع إلى أن الأصل هو الحرية كما في الحالة الطبيعية وقانون الطبيعة، وهذا الأصل حاكم على كل ما يأتي بعده. بمعنى آخر، اعتبر لوك الحرية والمساواة التي تمتع بها الإنسان في الحالة الطبيعية شرطاً جوهرياً لإنسانيته، ووصفها بالحقوق الطبيعية. بمعنى أن الإنسان يتمتع بها لكونه إنساناً، وهي بهذا سابقة على أي علاقة اجتماعية أو تعاقد، بل إن العقد الاجتماعي قائم على أساسها ومن أجل ضمانها وتعزيزها، فلا يصح أن تؤدي العلاقة الاجتماعية وما يقوم في ظلها من تعاقدات أو قوانين إلى حرمان الفرد من حقوقه الأصلية. وتعتبر هذه الفكرة من المبادئ الكبرى التي قامت عليها منظومة حقوق الإنسان التي نعرفها اليوم.

إضافة إلى ذلك، مال لوك إلى تفضيل حكم النخبة على حكم العامة. وليس في هذا ما يثير الاستغراب، فعدا عن انتسابه عائلياً إلى نخبة البلاد، فقد عمل دائماً في هذا الإطار. من ناحية

أخرى، قرر أن على الملك أن يتناسى مصالحة الشخصية حين يتخذ القرارات، وأن يتبع في سياساته الأعراف المعاصرة وتوقعات الجمهور، لكنه أعطاه حق الاختيار بين الآراء المختلفة، نظراً إلى كونه في الموقع الأنسب لتقرير السياسات الأفضل في ضوء إلزامات زمنه. كما أكد ضرورة إخضاع الحكومة وأعمالها للمحاسبة والتدقيق للحيلولة دون انزلاقها إلى الاستبداد أو إغفال الأغراض التي قامت لأجلها.

يظهر في كتابات لوك الأخيرة، قلق متزايد من استبداد الدولة، وهو يعرف الاستبداد كممارسة للسلطة تتجاوز الحق الاعتيادي الممنوح لها على أساس قانون الطبيعة أو التوافق الاجتماعي ورأي الجمهور. وفي كتاباته المبكرة، عارض التمرد على الحاكم حتى لو خرج عن نطاق العدالة. لكنه في الكتابات المتأخرة مال إلى القبول بالمعارضة إذا استخدم الملك القوة على نحو يتجاوز مقتضيات العدالة. وتمثل مسألة الطاعة إحدى نقاط الإشكال الرئيسة في فلسفة لوك؛ فهو من جهة لا يرى للحكومة سلطة في ما يتجاوز وظائفها، كما يرى عملها قبيحاً إذا تجاوز مقتضيات العدالة. لكنه من ناحية أخرى، يخشى من انفراط النظام لو أبى الجمهور إطاعة الدولة. وقد حاول تقديم ما يمكن وصفه بقواعد أخلاقية لحل الإشكال، لكن حلوله أبعد ما تكون عن الواقعية. في هذا الإطار رأى أن أفضل السياسات هي تلك التي تطاع من دون خوف العقاب ومن دون تأنيب ضمير، ولهذا يطالب الحاكم بالامتناع عن الأمر بما يتعارض مع نداء الضمير الإنساني أو يستلزم القسر. في الفصل التاسع من الرسالة الثانية ، يقرر لوك أن البرلمان يتمتع بسلطة عليا فوق الجميع، لكنها ليست مطلقة أو تحكمية. ما تملكه الدولة من السلطة هو

ما كان يملكه الإنسان في مجتمع الحالة الطبيعية، وهي محدودة في خدمة الخير العام. ولا تملك الدولة أو غيرها سلطة التدمير أو الاستعباد أو إفقار رعيتها قصداً. وذهب إلى أن استعمال السلطة المطلقة أو التحكمية وافتقار الدولة إلى قانون مستقر ومتفق عليه، يخلق وضعاً أسوأ من الحالة الطبيعية.

العقد الاجتماعي عند روسو

ينسب مفهوم العقد الاجتماعي في صورته التي نعرفها اليوم إلى المفكر الفرنسي جان جاك روسو. وهو وإن لم يبتكر هذا المفهوم، إلا أن إضافاته وتفسيراته والمفاهيم الجديدة التي طورها في إطاره، حولته إلى فلسفة متكاملة للحكم وعلاقة المجتمع بالدولة. تصدى روسو لعدد من الإشكالات التي أثارها تطور السجال حول حقوق الفرد وحرياته في ظل نظام اجتماعي توافقي. في الحقيقة إن الإشكالية العامة التي حاول روسو معالجتها في معظم كتاباته هي: أ ـ كيف يحتفظ المجتمع بالسيادة بينما يفوض ممارستها إلى الحكومة؟ ب ـ كيف يحافظ الأفراد على حرياتهم وأملاكهم في ظل نظام اجتماعي يؤدي بالضرورة إلى تفاوت في القوة والنفوذ والمكانة؟ الفرد يتخلى عن الحريات الطبيعية التي تمتع بها قبل المجتمع المدني من أجل حريات مماثلة أو ربما أكبر في ظل المجتمع المدني؛ فكيف يتحقق ذلك مع وجود حكومة قوية وتباين في القدرات بين الطبقات الاجتماعية المختلفة؟

تتمايز نظريات روسو عن هوبز ولوك، في الأغراض التي استهدفت معالجتها؛ فبينما انصبّ اهتمام توماس هوبز على النظام العام وصيانته من خلال شرعية سياسية توافقية، وكان همّ

جون لوك هو التشديد على مرجعية القانون الطبيعي أو قانون الـلـه في المجتمع المدني، فإن الهم المحرك لروسو هو التشديد على الأساس التوافقي للمجتمع المدني، وفوقيته على الدولة، والمساواة بين أعضائه، وضمان حرياتهم في مختلف الظروف.

في هذا السياق طوّر روسو واحداً من أبرز المبادئ التي تقوم عليها الدولة المعاصرة، وهو مبدأ «الإرادة العامة» لأعضاء المجتمع ككل. الإرادة العامة في رأيه هي القاعدة الأولى للقانون.

استهدف كتاب روسو في العقد الاجتماعي ، بيان كيف يمكن أن تقوم حكومة ويفرض قانون عام من دون التضحية بالمساواة بين المواطنين أو تهديد أمنهم الشخصي. وبحسب تعبيره فإن:

«المسألة هي كيف نقيم رابطة اجتماعية تستثمر القوة المشتركة للجميع في حماية كل عضو من أعضائها، حماية شخصه وأملاكه. وكيف ننظم هذه الرابطة على نحو يجعل كل فرد متحداً مع الآخرين، في الوقت الذي يحتفظ بنفس الحرية التي تمتع بها قبلئذٍ؟ هذه هي المسألة الجوهرية التي يستهدف العقد الاجتماعي حلها»[52].

في الحقيقة إن روسـو كـان يـسعى إلى الانتقـال مـن المفهـوم الأولي للعقـد الاجتماعي الذي وصفه بالمخادع، إلى مفهوم أكثر تمدناً يـصفه بالعقـد الاجتماعـي المشروع. كان هوبز قد قرر أن العقـد الاجتماعـي ضروري لتبريـر الـسلطة، لكنـه ليس قيداً عليها ولا مبرراً لتحديدها. ولهذا لم يجز للأفراد التمـرد عـلى الدولـة إذا

52 - Jean-Jacques Rousseau: The Social Contract and Discourses , translated by G. Cole,(New York, 1950), Dutton, p. 13.

خالفت مضمون العقد. بينما رأى كل من روسو وجون لوك، أن للمواطنين الحق في التمرد لأن العقد ليس مصدراً لمشروعية الدولة فحسب، بل هو أيضاً قيد على سلطاتها؛ فإذا تجاوز الحاكم مضمون العقد في معاملته للمواطنين، فقد شرعية سلطانه. قرر روسو أيضاً أن الجماعة، أو عامة المواطنين، هي المكون الأساس للاجتماع السياسي، وأن الدولة فرع من هذا الاجتماع وأن انتظام الاجتماع السياسي رهن بتحقق قدر عال من الحريات العامة والمساواة بين أعضاء الجماعة.

يرجع روسو التمايز في مجتمع الحالة الطبيعية إلى عوامل طبيعية مثل العمر والقوة البدنية والعدد. أما في المجتمع المدني، القائم على أساس تعاقد والمنظم وفقاً للقانون، فإن طبيعة الحياة تخلق تمايزات مؤسسية أو اصطناعية مثل التمايز في النفوذ والمكانة والسلطة.. إلخ. ومع أن قوانين المجتمع المدني لا تقضي على أي من هذه التمايزات، إلا أنها في الوقت نفسه لا تتخذها أساساً للتمييز بين الأفراد في الحقوق العامة. تلك القوانين هي المرجعية التي تقوم في إطارها ووفقاً لمعاييرها مساواة شرعية وقانونية بين الجميع، مساواة يقر بها الجميع للجميع، حتى لو تفاوتوا في المواهب والإمكانات المادية أو في المكانة أو النفوذ[53].

اهتم روسو أيضاً بإعادة تعريف مفهوم الحرية الفردية؛ فهو يرى ان الحرية التي يتمتع بها الإنسان في المجتمع الطبيعي محدودة بقدراته البدنية والفكرية. بطبيعة الحال، فإن الفرد لا

53 - D. Boucher & P. Kelly (eds), The Social Contract from Hobbes to Rawls , (New York, 1994), Routledge, p. 7.

يستطيع فعل كل شيء، ولهذا فإن حريته محدودة وضيقة حتى لو لم يكن هنالك من يزاحمه. أما في المجتمع المدني، فإن بوسع الفرد الاستفادة من نظام تقسيم العمل الذي يوفر فرصاً وخيارات جديدة أوسع بكثير مما يستطيع الفرد توفيره لو كان منفرداً. ويشير هذا المعنى إلى واحد من أبرز التعريفات المعاصرة للحرية، أي ذلك الذي يقرنها بتعدد الخيارات والفرص المتاحة للفرد. بعبارة أخرى، إن الانتقال إلى المجتمع المدني يمثل ـ في رأي روسو ـ ضرورة للتمتع بحريات ممكنة لكنها غير متاحة في مجتمع الحالة الطبيعية بسبب الحدود الضيقة لقدرات الفرد.

يضمن الفرد حقوقه وحرياته في المجتمع المدني لأن هذا المجتمع قائم على اعتراف متبادل من جانب أعضائه بتلك الحقوق والحريات. وعليه، فإن حياة الفرد وأملاكه التي كان مضطراً لحمايتها في الماضي بساعديه، أصبحت الآن مضمونة بتوافق اجتماعي على كونها حقاً له، والتزام جميع أعضاء المجتمع بالامتناع عن التعدي عليها. هذا الإقرار الجمعي موثق في قوانين المجتمع المدني، وهو توافق تؤكد فاعليته سلطة الردع التي تملكها الحكومة التي أقامها المجتمع لهذه الغاية. من هنا، فإن الفرد ليس منشغل الذهن بالحفاظ على حياته وأملاكه، وليس مضطراً للسهر عليها، لأن المجتمع ككل يقوم بهذه المهمة من خلال إقرار اختصاص الفرد بها باعتبارها حقاً مدنياً متفقاً عليه. لقد خسر الفرد، إذاً، حرياته الطبيعية، لكنها استعادها في إطار الحريات والحقوق المدنية[54].

54 - Jeremy Jennings: {Rousseau, Social Contract and the Modern Leviathan} In D. Boucher & P. Kelly ibid., p.119.

رابعاً: الآراء الناقدة لنظرية العقد الاجتماعي

على الرغم من أن العقد الاجتماعي، ولا سيما في الصيغة التي طورها لوك وروسو، يمثل أرضية قيمية لمعظم النظم السياسية القائمة في عالم اليوم، إلا أن الجدل حول سلامة التأسيس الفلسفي لنظرية العقد الاجتماعي لم يتوقف حتى اليوم[55]. انطلق بعض هذه المجادلات من الفكرة نفسها التي عرضناها في الصفحات السابقة، وخلاصتها أن الميزات التي نتمتع بها في إطار المجتمع المدني، مثل الحرية وتقسيم العمل والمساواة والضمان القانوني للحقوق الفردية، هي ثمرة للنظام السياسي «المفروض علينا»؛ فنحن لم نختر الوجود ضمن مجتمع سياسي. المجتمع السياسي قائم كعقد شراكة أزلي أبدي يشترك فيه ـ بحسب تعبير إدموند بيرك ـ الأموات والأحياء والذين لم يولدوا، ومن هنا فإن جعل العقد أو الخروج عنه، خياراً مفتوحاً للأفراد، مناقض بالضرورة لأغراض النظام الاجتماعي الذي قام العقد أساساً من اجل توطيده[56].

من المنطلق نفسه أيضاً، يجادل الفيلسوف المعروف هيغل (Hegel) ، مشككاً في تعريف الإرادة الفردية التي يفترض أنها كانت طرفاً في العقد الاجتماعي عند إنشائه. رأى هيغل أن الفرد الذي يفترض أنه شارك في إنشاء العقد، هو مواطن ضمن نظام

55 - نشير الى ان بعض معارضي نظرية الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي يرون في فكرة «الحالة الطبيعية» مجرد خيال سخيف. انظر:
.Peter J. Stanlis, Edmund Burke and the Natural Law , University of Michigan Press, 1958, P. 18

56 - Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France , edited by Thomas H. D. Mahoney, (Oxford, 1993) Oxford University Press, p. 110.

سياسي قبل أن يعي الحاجة إلى ذلك العقد. النظام السياسي ضرورة منطقية وضرورة واقعية، والضرورات ليست من الأمور التي تقيمها قرارات الأفراد. ومن ناحية أخرى، فإن موضوع هذه الإرادة محدد بالملك الشخصي وهو صغير بالضرورة، أما موضوع العقد، أي إنشاء الدولة، فهو واسع جداً ومتعدد الأبعاد، ولهذا فمن المستبعد أن يدخل الموضوع الثاني ضمن إطار الأول[57].

عارض كارل ماركس نظرية العقد الاجتماعي ضمن معارضته الأصلية لليبرالية واقتصاد السوق. وهو يركز على التمييز بين الحريات السياسية والتحرر الإنساني ويربط الأخير بمكانة الفرد في النظام الاقتصادي؛ فهو ينتقد المقاربة الفردانية المعتمدة عند منظري المجتمع التعاقدي قائلاً إن الفرد الذي يفترض هؤلاء المنظرين دخوله إلى المجتمع كمتعاقد هو مجرد فرضية عن طبيعة الإنسان أنتجها نظام اجتماعي يعتمد «اقتصاد السوق»، وهي تهدف إلى تبرير هذا النظام وخدمة أغراضه. ومن هذه الزاوية، فهي دعوى أيديولوجية يستهدف أصحابها عولمة منظورهم الخاص للطبيعة الإنسانية، وتقديمه كحقيقة موضوعية غير تاريخية. النظام الاجتماعي الليبرالي الذي قام على أساس العقد لم يضمن ـ بحسب ماركس ـ حرية حقيقية للمواطنين الذين لا يملكون سوى قوة عملهم. نظام السوق الحرة قائم على استغلال مَن يملكون المال لمَن لا يملكون سوى قوة العمل. الحرية الحقيقية مشروطة بالقدرة على الانتفاع الكامل بالقيمة التي

57 - Bruce Haddock, {Hegel's Critique of the Theory of Social Contract} in Boucher & Kelly, pp. 150-1.

يضيفها الجهد الشخصي، لكن نظام السوق الحرة يعطي الأفضلية في الانتفاع بالقيمة المضافة لأصحاب الرساميل لا المنتجين، وعليه، فإن القانون الذي يبيح هذا التمايز، هو بالضرورة قيد على حرية العامل لأنه يلزمه بالعمل خلافاً لمصلحته ويضطره للتنازل عما هو حق له. أخيراً، إن ماركس ينعى على منظري العقد الاجتماعي ربطهم للحرية بالتملك ولا سيما في نظرية جون لوك. وهو يميز بين الحريات السياسية والتحرر الإنساني الذي لا يمكن تحقيقه في ظل الرأسمالية وتجسيدها الرئيس، أي اقتصاد السوق الليبرالي. اقتصاد السوق ـ عند ماركس ـ ميدان يلعب فيه رأس المال ويقوم بالضرورة على استغلال المنتجين، أي أكثرية المواطنين. يمكن لهؤلاء المنتجين التمتع ـ ظاهرياً على الأقل ـ بالحرية الفردية والسياسية المقررة وفق القانون، لكنهم مع ذلك محرومون من حريتهم الحقيقة كبشر يستحقون التمتع بجهدهم. وما لم يعالج المجتمع مشكلته الكبرى، أي أولوية رأس المال وتحكمه في حركة الاقتصاد والسوق، فإن هذا النظام سيكون مجالاً لحرب الجميع على الجميع، وإن الأقوى سيستثمر الأضعف وسيبقى المنتجون عبيداً لمن يملك المال ولو تمتعوا نظرياً بحريات سياسية وفردية[58].

رأي لاريجاني

بين الإسلاميين المعاصرين، نشير إلى آراء محمد جواد لاريجاني، المفكر الإيراني المحافظ، الذي يرفض الأساس

58 - Lawrence Wilde, {Marx Against the Social Contract} in Boucher & Kelly, ibid., pp. 164-8.

التعاقدي للنظام السياسي اعتماداً على مبررات دينية وفلسفية. ويقرر أن العقلانية الجمعية المرتبطة بالحاجات المشتركة هي أساس الرابطة الاجتماعية، ولهذا فهو يعرف المجتمع السياسي كمنظومة عمل غرضها ومبررها هو العمل المشترك لإنجاز المصالح العامة، التي تتحدد بدورها في ضوء العقلانية المشتركة[59]. ويشدّد لاريجاني، على آراء أرسطو والفلاسفة المحافظين القائلة إن الفرد لم يشارك في خلق الرابطة الاجتماعية أو الهوية المستمدة منها، بل وجد نفسه ضمنها أو انضم إليها مدفوعاً بحاجاته الحيوية التي لا يمكن إنجازها خارج الجماعة. بهذا المعنى فإن الفرد قرر مع معرفته المسبقة واختياره قبول العقلانية أو العقيدة المشتركة للجماعة وما يترتب عليها من التزامات[60]. يشير هذا المفهوم ضمنياً إلى أن حقوق الأفراد ليست طبيعية، أي مستحقة بالولادة، كما رأى هوبز، بل هي نتاج لتكييف اجتماعي، وبالتالي فهي مشروطة ومحددة وفقاً للشروط الخاصة بالعقيدة الاجتماعية: «تكتسب أفعال الإنسان معناها بعدما يعرف الفاعل نفسه وعلاقته مع العالم المحيط [..]. إن أكبر أخطاء الليبرالية يكمن في إغفال ارتباط الإنسان بعالمه». انطلاقاً من هذه الفكرة، ينكر لاريجاني تمتع الفرد بهوية مستقلة عن الهوية الاجتماعية العامة، كما يؤكد أن المصالح الفردية ليست موضوعاً لعمل النظام السياسي والدولة. الدولة لا تمثل مصالح المواطنين الأفراد كما هو سائد

59 - محمد جواد لاريجاني: نقد دينداري ومدرنيسم ، ص 192.

60 - لاريجاني، محمد جواد: «اسلام: دولت قديم وجديد»، حكومت اسلامي ، (صيف 2000) عدد 16. ن. إ.: www.nezam.org/persian/magazine/016/03.htm.

عند الليبراليين، بل المصلحة الجمعية للمجتمع باعتبارها كلاً غير قابل للتقسيم[61].

في السياق نفسه، يعارض مصباح يزدي، وهو فقيه وأستاذ للفلسفة في الجامعة الدينية بمدينة قُمّ الإيرانية، المقاربة الفردانية المعتمدة في نظرية العقد الاجتماعي، ولا سيما تركيزها على كفاءة الفرد واستقلاله وعقلانيته؛ فهو يرى أن هناك شريحة من المتطلبات الحيوية يستوجب إدراكها قدرات تتجاوز الإمكانات الفكرية والسيكولوجية الاعتيادية للأفراد. غرائز الفرد تدفعه نحو حاجاته المادية الملحّة، فينسى أو يغفل حاجاته المعنوية والوجودية، على الرغم من أنها أكثر أهمية من الأولى. ولهذا السبب احتاج الإنسان إلى موجِّه ومرشد من قبل السماء[62]. وتشبه هذه المقاربة رأي الفيلسوف الأمريكي المعاصر مايكل ساندل، الذي أنكر على الفردانية الليبرالية غضها من قيمة الخير حين فوضت تشخيص مصاديقه للأفراد الذين يتأثر تفكيرهم في الأشياء بمصالحهم الشخصية. بينما يمكن الجميع الأفراد أن يشتركوا في إنجاز مهمات ترتبط بالخير العام الذي قيمته معنوية في الأساس[63]. قصور الإنسان عن إدراك جميع حقائق الحياة (أو مصاديق الخير العام كما عند ساندل) يعني ـ بحسب لاريجاني ـ إمكانية ارتكاب البشر أخطاء في قراراتهم، بما فيها التوافقات الجمعية وحتى العقد

61 - لاريجاني: نقد..، صص 141 ـ 2.

62 - مصباح يزدي: نظريه سياسي اسلام (قم 2001) ص 150.

63 - Cited in Daryl Glaser, 'Normative Theory', in Marsh and Stoker (ed.), Theory and Methods in Political Science (London 1995) p. 27.

الاجتماعي. حين يتفق الناس على الخطأ، فإنه لا يمكن وصف هذا الاتفاق بالعقلاني[64]. ويتضح أن مفهوم لاريجاني للعقلاني واللاعقلاني يرتبط بالفعل ذاته وليس بالفاعل كما هو عند الفلاسفة الأوروبيين الذين عرضنا آراءهم سابقاً. والظاهر أن هذا التمييز عائد إلى إيمانه بموضوعية الحسن والقبح في أفعال الإنسان، وهذا هو الاتجاه العام في الفلسفة اليونانية والدينية، فضلاً عن الفلاسفة القائلين بالقانون الطبيعي، خلافاً للاتجاه الليبرالي الذي يعتبر التقبيح والتحسين أحكاماً شخصية.

نشير أخيراً، إلى رأي محدد طرحه فقيه آخر هو محمد مهدي الآصفي، الذي قرر أن نظرية العقد الاجتماعي تتعارض مع التعاليم الإسلامية في جوانب أساسية؛ فهي تعتبر الإنسان سيد نفسه ومالكها، وأن له الحق في تقرير مصيره من دون تدخّل أحد، كما إنها تعطيه حقاً مطلقاً في تحويل الحقوق السابقة إلى من شاء. ويرى الآصفي أن جميع هذه العناصر تخالف الشريعة الإسلامية، التي تقرر لـله سبحانه السيادة المطلقة على كل مخلوقاته، وأنه هو الذي يقرر مصيرهم، كما إنه أنزل نظاماً محدداً كي يديروا وفق بنوده أنفسهم ومجتمعهم[65].

خلاصة

تفترض نظرية العقد الاجتماعي توافقاً طوعياً بين أفراد متكافئين، يقيمون حكومة تستمد ولايتها من رضاهم بها. في

64 - لاريجاني: نقد...، ص 150.

65 - مجله علوم حديث ، مقابلة. ن. إ. www.hadith.net/persian/products/magazine/olum-f/07/002.htm.

هذا المجتمع يخضع الجميع للقانون الذي يلخص إجماع أهله على نظام محدد لإدارة حياتهم المشتركة. كانت السلطة قبل ظهور هذا المبدأ تحظى بنوع من القداسة تستمدها من مصادر خارج المجتمع، مثل التفويض الإلهي أو نبل السلالة أو القوة القاهرة.

تطور مبدأ العقد الاجتماعي في سياق النهضة التي شهدتها أوروبا خلال القرن السابع عشر، والذي أدى أيضاً إلى تغيير أساس الموازنة بين الدين والعقل والعلم ومكانة الإنسان ومفهوم السلطة. في العلم الجديد أصبح العقل الإنساني المصدر الأول للمعرفة وأصبحت أحكامه أساساً لتقرير المصالح والمفاسد. وأصبح الإنسان قيمة عليا في الحياة الدنيا ومحوراً ومصدراً لجميع القيم.

قامت فكرة المجتمع التعاقدي على تأملات فلسفية قدمها توماس هوبز الذي افترض أن الناس توصلوا إلى ضرورة المجتمع التعاقدي بعدما اكتشفوا أن الحياة في مجتمع الحالة الطبيعية السابق لقيام الدولة مكلف وغير لائق بالإنسانية. عقلانية الإنسان، أي قدرته على حساب الأرباح والخسائر هي التي قادته إلى هذا الاستنتاج.

اهتم فلاسفة القرن السابع عشر بالحالة الطبيعية أو المجتمع الفطري في سياق نقدهم للعلم القديم القائم على نظرية أرسطو الكونية. واعتقدوا أن تعريف الإنسان في طبعه الأولي سوف يسهم في اكتشاف قانون الفطرة الذي أودعه الـلـه في عقل الإنسان، وبالتالي الصيغة الأمثل للحكومة. تعرضت نظرية هوبز لنقد موسع من جانب جون لوك وجان جاك روسو، وبرزت في

إطار هذه المناقشات مفاهيم سياسية جديدة مثل مفهوم الملكية الفردية والإرادة العامة وحقوق الأفراد.

مع جان جاك روسو، تحوّل مفهوم العقد الاجتماعي إلى فلسفة متكاملة للحكم وعلاقة المجتمع بالدولة. الإشكالية العامة التي حاول روسو معالجتها هي: 1ـ كيف يحتفظ المجتمع بالسيادة بينما يفوض ممارستها إلى الحكومة؟ 2 ـ كيف يحافظ الأفراد على حرياتهم وأملاكهم في ظل نظام اجتماعي يؤدي بالضرورة إلى تفاوت في القوة والنفوذ والمكانة؟ ركزت أبحاث روسو على أولوية المجتمع وسيادته، والمساواة بين أعضائه، كما عالج مبدأ سيادة القانون من خلال نقاش موسَّع لمفهوم الإرادة العامة؛ بينما انصب اهتمام توماس هوبز على النظام العام وصيانته من خلال شرعية سياسية توافقية؛ وكان همّ جون لوك هو التأكيد على مرجعية القانون الفطري.

على الرغم من أن العقد الاجتماعي أصبح أرضية فلسفية للحكم في جميع الدول الحديثة، إلا أنه لم ينجُ من اعتراضات في الماضي والحاضر؛ فقد عارض الفيلسوف هيغل تعريف العقد كتوافق بين الإرادات الفردية لأعضاء المجتمع، وقال إن النظام السياسي ضرورة منطقية وواقعية، وليس من الأمور التي تقيمها قرارات الأفراد؛ وعارض كارل ماركس المقاربة الفردانية التي اعتمدها منظِّرو المجتمع التعاقدي قائلاً إن الفرد الذي يفترض هؤلاء المنظِّرون دخوله إلى المجتمع كمتعاقد، هو مجرد فرضية عن طبيعة الإنسان أنتجها نظام اجتماعي يعتمد «اقتصاد السوق»؛ كما عارضه إسلاميون بناء على أن اعتبار الإنسان محور القيم ومصدرها يتعارض مع روح الدين، وكون

التعاليم الربانية معياراً نهائياً للحق والباطل أعلى من كل قيمة يتوصل إليها البشر.

في الفصل التالي، سوف نحاول استكشاف إمكانية بناء مفهوم العقد الاجتماعي على أرضية التعاليم الدينية، طمعاً في تطوير منظور جديد للسلطة والتنظيم الاجتماعي في مجتمع المسلمين المعاصر.

الفصل الخامس

مقاربـة دينيـة لمبـدأ العقـد الاجتماعـي

تمهيد

يمثل العقد الاجتماعي أساساً نظرياً لفكرة السلطة المنبثقة من المجتمع والخاضعة لإرادته. وقد ناقش الفصل السابق فكرة العقد وتطورها التاريخي وتأثيرها. ويناقش هذا الفصل احتمالات التوافق بين مكونات العقد الاجتماعي والقيم الإسلامية، وبالتالي إمكانية تأسيس فكرة العقد على أرضية فلسفية لا تتعارض مع القيم الدينية، ثم، وعلى نحو خاص، حق المجتمع وأهليته لإنشاء عقد من ذلك النوع. وسوف نعرض هنا المصدر الذي تستمد منه الجماعة حقها في التعاقد والمشاركة في القرار، ونركز على ملكيتها للموارد العامة وكون الفرد مالكاً لنفسه ونتاج عمله. كما سوف نناقش أهلية الأفراد والمجتمع لإدراك وتقرير تلك المصالح، ونركز على نظرية التحسين والتقبيح العقليين المتداولة عند الأصوليين المسلمين.

طرح هذا الموضوع خلال السنوات القليلة الماضية من جانب مفكرين وسياسيين مسلمين، في سياق الدعوة المتصاعدة إلى مراجعة شاملة للتفكير الإسلامي في مسألة الدولة والتنظيم السياسي[66]. وهي دعوة عززها تصاعد الاتجاه إلى الديمقراطية

66 - انظر مثلا مقالات محمد عابد الجابري في مجلة فكر ونقد ، الاعداد 27، 28، 29: http://www.aljabriabed.net/indexl.htm.

والحريات المدنية والتداول السلمي للسلطة، وانخراط معظم دول العالم في هذا التيار، وبقاء الأقطار الإسلامية، بعضها على الأقل، أسيرة لتنظيمات سياسية قديمة قائمة على الجبر والتغلب وحرمان الأكثرية الساحقة من المواطنين من المشاركة الفاعلة في تقرير السياسات التي تؤثر على حاضرهم ومستقبل أبنائهم. لا بد من التذكير هنا بالفقر الشديد في العالم العربي لبحوث الفلسفة السياسية، والى القيود المتنوعة المفروضة على البحث والنشر في هذا الجانب، الأمر الذي صرف النقاشات حول الطروحات السياسية للتنظيمات وأهل الفكر والسياسيين إلى الجوانب السطحية والآنية. ومن انعكاسات هذا الفقر ما نراه من تجنّب المفكرين الإسلاميين مناقشة الإشكاليات الأصلية، مثل إشكالية المجتمع التعاقدي ونظام الحكم الذي يقوم على أساسه.

إن تطور مفهوم العقد الاجتماعي وفروعه ضمن الإطار المعرفي الأوروبي لا يجعله أوروبياً في المبتدأ والأخير، فهو ـ مثل كل الأفكار الشبيهة ـ منتج إنساني، يستطيع كل مجتمع الاستفادة منه أو من بعض عناصره بحسب حاجاته وظرفه التاريخي. من المتوقع بطبيعة الحال أن أي معالجة نقدية لنظرية العقد الاجتماعي سوف تؤدي إلى تعديل في صيغتها المعروفة في الفكر الأوروبي من أجل إنتاج صيغة تتناسب والشروط الثقافية ـ الاجتماعية لمجتمع المسلمين المعاصر.

إن إمكانية الاستفادة من نظرية العقد الاجتماعي (في صيغتها الأصلية أو مع تعديلها) كأساس للتنظيم السياسي في بلاد المسلمين، رهن بتنسيج عناصرها ضمن الثقافة السائدة، الثقافة التي ورثها المسلمون من أسلافهم أو تلك التي طوروها كتعبير عن ظرفهم الاجتماعي الحاضر.

أولاً: أغراض العقد الاجتماعي

السؤال الأول بداهة: كل عقد له غرض معلوم، فما هو الغرض الذي يراد تحقيقه من وراء العقد الاجتماعي؟

العقد الاجتماعي هو القاعدة الفلسفية والقانونية التي يقوم عليها النظام السياسي. تمثل الدولة أحد ابرز أركان هذا النظام، ووظيفتها الرئيسة هي إدارة الشأن العام، أي الأمور المشتركة بين أعضاء الجماعة. وطبقاً لسلفادور دو ماداریاجا (Salvador de Madariaga) ، فإن غرض الدولة هو إدارة المصالح الجمعية التي كونتها مجموعة من البشر، تولدت بينها خلال مسار تاريخي من العيش المشترك على أرض محددة، مشاعر تضامن مشترك[67] فتحولوا تبعاً لذلك من احتشاد غير منظم إلى مجتمع ذي هوية خاصة تعكس الرابطة التي تجمع أفراده إلى بعضهم. الفارق الرئيس بين الدولة وغيرها من المنظمات الاجتماعية، يكمن في تمتع الدولة بحق احتكار وسائل الردع والقوة الضرورية لفرض سياساتها على الجميع، وكون هذا الاحتكار مشروعاً[68].

إذاً، فالعقد الاجتماعي ـ من هذه الزاوية على الأقل ـ ينطوي على تنازل المتعاقدين، أي مجموع أفراد المجتمع، إلى الحكومة التي تمثلهم، عن حقهم في استعمال العنف لحماية أنفسهم أو فرض مراداتهم. هذا التنازل يولد ما يوصف في علم

67 - Salvador de Madariaga, {The Heresy of State Finality}, in Waldo R. Browne, Leviathan in Crisis , Viking Press, New York, 1946. pp 135-140, p. 138.

68 - Max Weber, The Vocation Lectures , trans: D. Owen, T. Strong, R. Livingstone; Hackett, 2004. P. 33.

السياسة بشرعية السلطة، أي حقها في الأمر والنهي واستعمال الوسائل الجائرة في إدارتها للشأن العام. من الضروري، إذاً، تحديد المقصود بمصطلح «الشأن العام» كي نرى إن كان أطراف العقد، أي أعضاء الجماعة يملكون الحق والأهلية في التصرف في الشأن العام، بما فيه الدخول في تعاقدات أو اتفاقات أو تفويض هذا الحق إلى جهة محددة ـ الحكومة مثلاً ـ كي يكون تصرفها فيه مشروعاً.

يمكن تلخيص الوظائف المندرجة تحت عنوان الشأن العام في خمس رئيسة:

1 ـ صيانة السلام الداخلي: الضمان القانوني لحياة وأملاك الأفراد وحقوقهم الأخرى بحيث تغنيهم عن استعمال قوتهم الشخصية في حمايتها.

2 ـ فض النزاعات التي تنشب بين أعضاء الجماعة على نحو يحفظ حقوق الجميع.

3 ـ صيانة الأمن الوطني: حماية الجماعة ضد العدوان الخارجي.

4 ـ التقسيم العادل للموارد المادية المشتركة مثل المعادن، المياه، ومصادر العيش الأخرى، وكذلك الفرص والخيرات غير المادية، بين أعضاء الجماعة.

5 ـ تحسين حياة الجماعة من خلال إدارة النشاطات التي لا يستطيع كل فرد لوحده القيام بها على وجه الكمال، مثل تعليم الأطفال والخدمات الصحية والمواصلات.

هـــذه الوظـــائف هـــي أعـــمال عقلائيـــة تـــستهدف ضـــمان مـــصالح أو

دفع أضرار، وعلـلـها واضحة، وحكمها جلية. وليس فيها شيء غائب أو خفيّ، وبالتالي، فهي قابلة للإدارك والفهم والتعديل والتطوير من جانب أعضاء الجماعة. وإذا كان للشارع من نظر فيها، فمحوره الفلسفة العامة والمعايير الأساسية التي يركز الشارع المقدس على رعايتها ودعوة الناس للالتزام بها مثل رعاية العدل والإنصاف وما أشبه. أما أصل إقامة الوظيفة فهو أمر عقلي ضروري، أمضاه الشارع وشدّد عليه في سياق أمر للجماعة بها، أو توجيه إليها، أو بيان الحكمة من ورائها، مثل قوله تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم النّاس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للنّاس)[69]وقوله (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب)[70]وقوله (واعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الـلـه وعدوّكم)[71]. وقوله (وأمرهم شورى بينهم)[72] وقوله (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)[73].. إلخ. وقد لاحظ مفسرون أن الآيات الواردة في هذا السياق موجهة جميعها إلى المجتمع كوحدة واحدة لا إلى الأفراد أو طبقة خاصة منهم[74].

69 - الحديد 25.
70 - البقرة 179.
71 - الانفال 60.
72 - الشورى 38.
73 - المائدة 2.
74 - انظر مثلا محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ، دار التعارف للمطبوعات، (بيروت 1997)، 176/4.

موضوع العقد الاجتماعي

موضوع العقد الاجتماعي هو إقامة نظام عامّ للعلاقة بين أفراد الجماعة يحقق الأغراض المذكورة آنفا. أبرز أجزاء هذا النظام هو الحكومة التي تنوب عن المجتمع في تنفيذ مقتضياته. وقد أشرنا سابقاً إلى أن ما يميز الحكومة عن سائر الهيئات الاجتماعية هو توسلها بالجبر في إنفاذ سياساتها. ويتضمن عملها بالضرورة تصرفاً في أنفس الناس وفي أموالهم الخاصة أو المشتركة. ومعنى التصرف هو تحديد كيفية استعماله أو فرض ضرائب أو اقتطاع بعضه لأغراض معلومة. وهذا هو الموضوع الرئيس للتعاقد. إن دخول الأفراد في عقد اجتماعي يتضمن ـ بالضرورة ـ قبولاً بذلك التصرف. نعرف بداهة أن الإنسان يتعاقد حول شيء يملكه، فيتنازل عنه أو عن بعضه إذا شاء. لكنه لا يستطيع التصرف في ملك الغير. فهل يملك الإنسان نفسه حتى يمنح المجتمع أو الحكومة حق التصرف فيها؟ وهل يملك، أو تملك الجماعة حق التصرف في الموارد المشاعة والمشتركة في الأرض التي تقيم عليها كي تتنازل عن هذا الحق للحكومة؟ يدور النقاش، إذاً، حول عنصرين:

الأول ، ملكية الإنسان لنفسه، وكونه منفرداً بالولاية عليها وأن أحداً غيره لا سلطة له عليه إلا برضاه.

الثاني ، ملكية المجتمع كمجموع للأرض التي يقيم عليها، بما فيها من موارد طبيعية ومستجدة، مما لم يختص به واحد على وجه التعيين.

كنت قد ناقشت بعض أطراف المسألة بالتفصيل في الباب الثالث من كتابي نظرية السلطة في الفقه الشيعي ، وعرضت هناك

تعريفات للمسألة وآراء الفقهاء فيها. ولذا أعرضها هنا مختصرة جداً. سوف أناقش لاحقاً أهلية الفرد والجماعة لتحديد المصالح والمفاسد والدخول في تعاقدات عامة. وآمل أن يساعدنا هذا في تحديد مرجعية إسلامية للنقاش حول العقد الاجتماعي.

ثانياً: هل يملك الإنسان نفسه؟

قد يرى القارئ هذا السؤال سخيفاً. ربما لأنه يجد ملكية الإنسان لنفسه مسألة بديهية، فإذا لم يكن مالكاً لها فلا بد أن يكون مملوكاً لفرد آخر، أي عبداً. أو لأنه ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى، فهو ينطلق من حقيقة أن الإنسان مملوك لـلـه سبحانه، وبهذا المعنى فإن الفرد لا يمكن أن يكون مالكاً نفسَه.

أما الغرض من السؤال فهو تحديد الأرضية المفهومية التي يقوم عليها مبدأ الاختيار والإرادة الفردية وحق التصرف في الذات وما تملك؛ فإذا كان الإنسان مالكاً لنفسه، فإنه حر في التصرف في نفسه وفي أملاكه، لأن المِلك يقيم للمالك حقاً حصرياً في جميع أنواع التصرفات، ويوجب على الآخرين احترام هذا الحق وعدم الإقدام على أي تصرف يطال الفرد وأملاكه من دون رضاه. وإذا قلنا إن الإنسان لا يملك نفسه، فإنه بالقدر نفسه ليس حر التصرف في نفسه وأملاكه، فالتصرف عائد للمالك.

لا جدال في كون الإنسان مملوكاً لخالقه جلّ وعلا. وهي ملكية أصلية بالتكوين يترتب عليها خضوع وطاعة على المستوى التشريعي. لكن هذا ليس موضوع النقاش في السياسة ولا في

الفلسفة. النقاش في العلوم جميعاً يتعلق بالمستوى الأرضي الدنيوي وليس بالخلق والتكوين. وهو يركز خصوصاً على خيارات الإنسان وإرادته. وبالتالي فإن ملكية الـلـه للإنسان ليست منظورة في السؤال أعلاه. الكلام إذاً في ملكية الإنسان لنفسه في مقابل ملكية غيره من البشر له. مع هذا التوضيح فالجواب الأولي الممكن عن السؤال هو: نعم، الإنسان هو المالك الوحيد لنفسه.

لكن هذا الجواب قد لا يكون قطعياً أو نهائياً عند بعض الناس، لواحد من سببين:

أولهما ، أن ملكية الـلـه للإنسان يتفرع عنها وجوب الالتزام بأوامره ونواهيه في الحياة اليومية، وخضوعه بالتالي لمن يوصل إليه هذه التعاليم أو من هو مكلف بالإشراف على تنفيذها مثل الرسول والإمام والحاكم.. إلخ. هذه التعاليم تؤدي بالضرورة إلى تحديد حرية الإنسان على المستوى السلوكي والواقعي.

و ثانيهما ، حتى لو قبلنا بملكية الإنسان لنفسه، فإن هذه الملكية ليست مطلقة، لأنه لا يملك حق التصرف في نفسه تصرفاً مهلكاً مثل الانتحار أو إيقاع أذى جسيم، أو إهمالها كلياً، وهذه من المسلّمات العقلية التي لا جدال فيها.

لو قبلنا بهذين الاعتراضين، فإن المبدأ السابق، أي ملكية الإنسان لنفسه، سيبقى قائماً لكنه لن يكون مطلقاً. بعبارة أخرى سوف نحتاج إلى صياغة جديدة للفكرة على الوجه التالي: إن الإنسان مالك لنفسه وأملاكه ملكية تامة إلا في حالتين:

الأولى ، إذا تعارضت هذه الملكية مع الحقوق الثابتة للخالق سبحانه، والقائمة بدورها على قاعدة أعلى من ملكية الإنسان

لنفسه، وهي الخلق والإيجاد والسيطرة على المصير النهائي (الموت أو البقاء حياً).

الثانية ، إذا كان تصرف الإنسان في نفسه مؤدياً إلى زوالها أو إيقاع ضرر جسيم عليها، لما في ذلك من تعارض مع مبدأ الوجود. نستطيع القول، إذاً، إن ملكية الإنسان لنفسه قائمة ضمن دائرة الوجود وليس فوقه.

أما الاعتراض القائل إن التعاليم الإلهية تؤدي بالضرورة إلى تحديد مِلكية الإنسان لنفسه فهو غير وارد، لأننا نتحدث عن الدين والتدين في معنيين متمايزين:

أولهما ، الإيمان وهو علاقة روحية خالصة بين الإنسان وخالقه سبحانه، لا تحتمل الجبر المادي ولا النفسي، وهي المشار إليها في الآية المباركة (لا إكراه في الدين)[75]. والمظهر العملي لهذا المعنى يتجلى في العبادة التي غرضها التقرب إلى الله ونيل رضاه. والعقوبات المترتبة على عدم الإيمان عقوبات أخروية خارج إطار الوجود الدنيوي.

ثانيهما ، التشريعات التي تنظم العلاقة بين الأفراد والجماعات، والتي يجري الجبر عليها إذا وضعت في إطار القانون الوطني وصدرت عن حكومة شرعية؛ فهي لا تختلف حينئذ عن القوانين العادية التي تفرض طاعتها تحت مبررات دنيوية. أما العقوبات الدنيوية التي قد تفرضها سلطات دينية، فهي من أنواع القانون المدني الذي يعتبر أيضاً من أشكال تحديد الحرية التي لا تتنافى مع ملكية الإنسان لنفسه، وهي مرتبطة

75 - الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ، 342/2.

بالنظام الاجتماعي أو السياسي، وتخضع للمعايير نفسها التي تحكم جميع قوانين المجتمع. وسوف نعود لمناقشة هذه النقطة في موضع آخر من هذا الكتاب.

يتضح، إذاً، أن ملكية الإنسان لنفسه ثابتة. وأنه ـ بموجب هذه الملكية ـ حر التصرف في نفسه وفي أملاكه، حرية لا ينازعه فيها أحد وإلا عُدّ باغياً ظالماً. يترتب على القول بملكية الإنسان لنفسه أثر سياسي واجتماعي بارز، وهو اعتبار الإنسان ذا سلطة تامة على نفسه وهو ما عبّر عنه فقهاء المسلمين بالولاية[76]. وأود الإشارة قبل ترك هذه الفقرة إلى نقطتين لا يخلو ذكرهما من فائدة:

النقطة الأولى ؛ لم أجد في بحوث الفقهاء التي اطلعت عليها ذِكراً لعبارة «ملكية الإنسان لنفسه»، بل استعملوا في الغالب عبارات مشابهة مثل ولاية الإنسان على نفسه وسلطنة الإنسان على نفسه. استعملوا هذه العبارات في موارد تحتمل ترتيب أثر الملك نفسه. وكلا الأمرين، أي الولاية والسلطنة، مستفاد من أدلة عديدة، لكن أبرز أدلة السلطنة هي الرواية المنسوبة للرسول (صلى الـلـه عليه وسلم) «الناس مسلّطون على أموالهم». وقد استفيد منها السلطنة على النفس لأنها أولى. لكن هذه الاستفادة قائمة في المعنى السلبي لا الإيجابي. المعنى الإيجابي يساوي قدرة صاحب المال على التصرف فيه كيف شاء. أما المعنى السلبي فيساوي أن سلطة الإنسان على ماله تعني حصانة تلزم الآخرين بالامتناع عن التصرف في هذا المال؛ فهذه الحصانة تتعلق بالنفس بوجه أولى؛

76 - جعفر السبحاني: معالم الحكومة الاسلامية ، دار الاضواء، (بيروت 1984)، ص 21.

فإذا أخذنا بهذا الاستدلال فإن الاستدلال بالرواية لا ينفع في إثبات الدعوى التي نحن بصددها. هذا الإشكال قائم إذا تمسكنا بمنطوق الرواية، لكننا نتمسك بمفهومها، ومفهوم الرواية من القواعد العقلائية المشهورة التي لا يختلف عليها العقلاء وفحواها أن الإنسان مخوَّل بالتصرف العقلائي في الأمور التي بيده. ولا شك أن نفس الإنسان إما أن تكون بيده أو بيد غيره، والثاني ممتنع بالأصل، فثبت الأول ، أي كون الإنسان مالكاً زمامَ نفسه. كما إننا نستدل على دعوانا بأدلة الولاية وهي تفيد المعنى نفسه، أي سلطة التصرف في ما يقع ضمن موضوع الولاية، ولا شك أن الأصل هو كون الإنسان ولياً منفرداً على نفسه. وقد استدل بالاثنين، أي الولاية والسلطنة. الفقيه الإيراني المعاصر محمد مؤمن، وهو من أبرز أساتذة الشريعة في حوزة قمّ، استدل بها على جواز نقل الأعضاء البشرية وبيعها من جانب صاحبها. وقدم إضافة إلى ما سبق أدلة أخرى[77]. وخلاصة دعوانا هنا، أن الملك والولاية والسلطنة كلها تشير (في ما يخص موضوعنا) إلى مضمون واحد هو جواز التصرف من قبل المالك أو الولي أو صاحب السلطة في موضوع الملك أو الولاية أو السلطة، وهو هنا الإنسان نفسه أو ماله. ولا شك في صحة هذا المدعى وقابليته للإثبات بالأدلة العقلية وبالنص.

النقطة الثانية ؛ ورد على لسان الشيخ الأنصاري معنى خاص للولاية، لاحظت أن معظم الفقهاء الآخرين قد غفل عنه أو أغفله. يتفق الفقهاء على أن ولاية الإمام والحاكم الشرعي، هي بمثابة

77 - محمد مؤمن قمي: «بيوند اعضاء»، مجله فقه اهل بيت ، شماره 34 تابستان 1382 (صيف 2003) ن. أ. www.islamicfeqh.com/magazines/Feqh34f/HP34f.h.

التكميل لنقص المولى عليه[78]. وهم يمثلون لذلك بولايته على القاصر والعاجز والمجنون والسفيه.. الخ. وخلفية استدلالهم هو الآية المباركة (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الـلـه لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم)[79]. حيث تشير الآية إلى الوجه الاجتماعي للمال والملك الفردي. يجادل الأنصاري أن موضوع ولاية الحاكم هو مال المولى عليه لا نفسه، فالحاكم ولي على مال القاصر وليس ولياً على شخصه، وغرض الولاية هو ضمان الإحسان في الإنفاق والحفظ[80]. ومنه نستنتج أن ولاية الإنسان على نفسه غير مزاحمة أو مجروحة حتى على القول بالولاية العامة للحاكم الشرعي.

ملكية المجتمع للموارد العامة

نعود الآن إلى الوظائف المندرجة في عنوان «الشأن العام»؛ فهي جميعاً قابلة للاتصاف بوصف «المصلحة العامة»، وهي جميعاً مما اتفق العقلاء في كل الأزمان والأماكن على وجوده في كل مجتمع إنساني متحضر، بل إن غيابها عن مجتمع يلقي عليه وصف «مجتمع الغاب». إقامة هذه الوظائف تحتاج بطبيعة الحال إلى مصادر مالية، تتأتى من أحد طريقين: أولهما ، استثمار الموارد الطبيعية أو الجديدة المتوافرة أو القابلة

78 - انظر مثلا محمد بحر العلوم: بلغة الفقيه ، تحقيق حسين آل بحر العلوم، ط 4 مكتبة الصادق، (طهران 1984)، 215/3.

79 - النساء 5.

80 - مرتضى الانصاري: المكاسب ، مؤسسة النشر الاسلامي، (قم 1999)، 412/1. لتفاصيل اوفى انظر توفيق السيف: نظرية السلطة في الفقه الشيعي ، المركز الثقافي العربي، (بيروت 2002)، ص 288.

للتوفير في البلاد، ومنها مثلاً المعادن والمياه. و ثانيهما ، تقسيم الكلفة على المواطنين، ضمن ما يعرف اليوم بنظام الضرائب على الدخل أو الرسوم على الخدمات العامة. في كلا الحالين، فإن معيشة الناس وما يتوافر لديهم من فائض مال وما يدفعونه إزاء استفادتهم من الموارد أو الخدمات العامة، إنما يأتي من كد أيديهم وعقولهم أو استثمارهم لموارد طبيعية أو مستحدثة في أرض البلاد.

وقد نظر الفقهاء إلى هذه المسألة عند بحثهم في باب الخراج الذي كان يشكل في العصور القديمة المصدر الرئيس لميزانية الدولة، ويشمل الاستثمار المباشر للموارد الطبيعية والرسوم التي تفرض على استثمار الأفراد لتلك الموارد. والسؤال الذي يهمنا الإجابة عنه هنا هو: من يملك الموارد العامة والثروات الطبيعية.. هل هو المجتمع أو الدولة التي تمثله أو الحاكم بصفته الشخصية، أم تملكها الحكومة بصورة مستقلة عن تمثيلها للمجتمع، أم إنها من غير مالك على الإطلاق؟

أهمية هذا السؤال تكمن في أنه إذا ثبت أن تلك الموارد مملوكة للمجتمع ككل، فإن تصرف الحكومة فيها سواء لإقامة الخدمات العامة أو أي شأن آخر، هو تصرف في ملك الغير (أفراد المجتمع)، فهو إذاً غير مشروع إلا برضاهم، ولا بد عندئذ من وضع صيغة تضمن رضا المالكين. أما المورد الثاني المذكور أعلاه، أي تقسيم الكلفة على المواطنين من خلال نظام الضرائب فأمره أوضح من كل بيان، وسيتضح مغزاه خلال البحث.

الموارد العامة أو الأموال العامة، هي كل مال أو مصدر للمال لا يملكه شخص معين، ضمن أراضي الدولة الإسلامية أو امتداداتها، أو يملكه مجموع المسلمين لنوعهم، أو لخصوص منطقة يسكنونها. ويستفيد الأفراد من تلك الموارد بطريقتين:

الأولى ، الانتفاع بما ينتج منه من خلال العمل مثل الصيد في البحار والأنهار والرعي في الغابات والصحارى، فهذا متاح ومفتوح لكل فرد من دون إذن الحاكم.

أما الثانية ، فحيازة جزء منه حيازة دائمة تمنع تصرف الغير، مثل ملكية الأرض أو تحويل ماء النهر أو تملك المناجم أو آبار البترول، وما أشبه؛ فهذه تتوقف على إذن الحاكم الذي قد يأذن بها مجاناً أو يفرض عليها رسماً معلوماً من المال. وقد بحثت المسألة من جانب الفقهاء تحت عنوان الخراج والزكاة والخمس والمشتركات وإحياء الموات والأنفال، وكل منها كما هو واضح من المسمى، يشير إلى نوع من هذه الأموال، ويرجع تركيز الفقهاء على الأراضي إلى طبيعة الاقتصاد القديم في العالم الإسلامي، الذي كان في الغالب زراعياً أو مرتبطا بالأرض[81]. وصنف الفقهاء الأرض المتعلق بها الخراج إلى نوعين، وسوف نلحق بها صنفا ثالثاً يعرف بالمشتركات، لتوضيح كيفية تقريرهم لكونها مالاً عاماً مملوكاً لمجموع المسلمين.

الأول ، الأراضي المفتوحة عنوة؛ فالعامر منها ملك مشاع

81 - انظر مقدمة د. محمود البستاني في المحقق الكركي واخرون: الخراجيات ، مؤسسة النشر الاسلامي، (قم 1992)، ص 24.

للمسلمين قاطبة حتى يوم القيامة من غير تفاضل بينهم باتفاق العلماء[82]. وقال بحر العلوم، إن رقبتها للمسلمين ملكاً مشاعاً، يرجع عائدها لكل مسلم، وحيث يتعذر التوزيع والقسمة بين الكل، تعين الصرف في المصلحة الراجعة إلى الكل، كحفظ الثغور والأمن، ورواتب الولاة والقضاة، وبناء المساجد والطرق، فهذه منافع معلومة لكل واحد منهم، بل هي من ضرورات الاجتماع. وقال الأردبيلي، إن ملكية المسلمين لهذا النوع من الأرض ليست ملكية حقيقية، بل هي من نوع الوقف على ما هو مصلحة عامة لهم[83].

الثاني ، الأنفال. وتشمل الأراضي التي فتحت سلماً، والأراضي الموات، وتركة من لا وارث له، والآجام والمفاوز، وبطون الأودية ورؤوس الجبال وقطائع الملوك[84]. وترجع إدارتها والتصرف فيها إلى حكومة المسلمين[85]، كما يجوز تمليك بعضها للأشخاص بوسائل التمليك المختلفة[86].

الثالث ، المشتركات. وتشمل ما هو ضروري للمصالح

82 - يوسف البحراني: الحدائق الناضرة ، تحقيق محمد تقي الايرواني، ط3 دار الاضواء (بيروت 1993)، 256/18.

83 - احمد الاردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان ، صححه اقا مجتبى العراقي واخرون، مؤسسة النشر الاسلامي، (قم 1403)، 471/7.

84 - علي الكركي: «قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج»، في الكركي واخرون: الخراجيات ، ص 55

85 - ناصر مكارم الشيرازي: الامثل في تفسير الكتاب المنزل ، ط1 مؤسسة البعثة، (بيروت 1413)، 325/5.

86 - محمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، دارالكتب الاسلامية، (طهران 1988)، 15/38.

العامة والعمران، مثل الطرق ومصادر المياه ومطارح القمامة وقنوات الري ومراعي الماشية والغابات، ويدخل فيها المباحات الأصلية، التي لا تملك بالشراء ولا بالإحياء ولا بأي طريقة أخرى لضرورته للعمران ومنافع المجموع[87]. وهي ملك لمجموع المسلمين، ويدل عليها الحديث النبوي «المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء والكلأ والنار وثمنه حرام»[88].

ويستدل على ملكية الناس لتلك الموارد، بآيات التسخير مثل قوله تعالى (ألم تَرَوْا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة)[89] وآيات الخلافة، مثل (وأنفِقوا مما جعلكم مستخلَفين فيه)[90] والتي يفهم منها جميعاً أن الله سبحانه، قد وضع هذه العناصر تحت

87 - النجفي: المصدر السابق 34/38.

88 - علاء الدين المتقي الهندي: كنز العمال ، تحقيق صفوة السقا وبكري حياني، مؤسسة الرسالة، (بيروت 1989)، 82/4 ح 9635.

ونقله النوري بلفظ (الناس شركاء..) وهو يفيد ما هو اعم من المسلمين. الميرزا حسين النوري: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، ط2 مؤسسة اهل البيت لاحياء التراث (بيروت 1988) 114/17 ح 20914 والحديث ضعيف لوجود عبد الله بن خراش في السند. ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجة ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي. (بيروت 1975)، 826/2 ح 2472. ورأى الشوكاني ان احاديث الباب تنهض بمجموعها فتدل على الاشتراك في الأمور الثلاثة مطلقاً، ولا يخرج شيء من ذلك إلا بدليل يخصص به عمومها. محمد العظيم ابادي: عون المعبود شرح سنن أبي داوود ، ضمن برنامج المحدث8.63، ج 18 حديث 3547. أيضا الشهيد الاول محمد بن مكي العاملي: الدروس الشرعية في فقه الامامية ، مؤسسة النشر الاسلامي (قم 1414)، كتاب المشتركات، ص 294.

89 - لقمان 20.

90 - الحديد 7.

تصرف الإنسان بما هو مخلوق لـلـه، وخليفة له في أرضه[91].

وقد ذكر المال العام في القرآن الكريم، منسوباً إلى المخاطبين، أي مجموع المسلمين، وخصوصاً في الأمر بصيانة هذا المال، مثل قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون)[92] وقال الطباطبائي في تفسيره للآية الأولى، إن تقييد الحكم الوارد في قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم) بقوله «بينكم» فيه دلالة على أن جميع الأموال لجميع الناس، فهي كالشارحة لقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً).

فالأصل أن ما خلقه الـلـه على هذه الأرض ملك للناس، وقد تكرر ذكر هذا الأصل في الآيات القرآنية في أكثر من 100 موضع بألفاظ مختلفة، مثل الملك والمال والاستخلاف والملك[93]. ويستنتج من مجموع هذه الآيات، أن مالكية مجموع الناس لمجموع المال «حقيقة قرآنية هي أصل لأحكام وقوانين هامة» من قوانين الحياة والعمل في مجتمع المسلمين[94].

وبحسب التاريخ المعروف، فإن المجتمعات في كل الأزمنة أوكلت المهمات المشتركة، مثل دفع الأعداء وحفظ الأمن وعمارة البلد بشق الطرق وبناء السدود وتنظيف الأنهار، إلى هيئة

91 - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ، دار التعارف للمطبوعات، (بيروت 1997)، 176/4.
92 - البقرة 188.
93 - الطباطبائي: المصدر السابق 53/2.
94 - الطباطبائي: المصدر السابق 177/4.

السلطة، وسمحت لها بالإنفاق على هذه المهمات من الموارد المشتركة، فإن لم تكفِ، فمن الضرائب التي تفرض على عامة الناس، وعلى هذا سار الفقهاء، حيثما احتيج إلى المال لدفع ملمات تهم المجتمع كله[95].

يتضح، إذاً، أن المال العام ملك لعامة الشعب، وإنما وضع في عهدة الحكومة لأنها ـ نظرياً على الأقل ـ ممثل ووكيل عن الشعب؛ فحيازتها تلك الأموال هي نوع من الأمانة التي تسمح لها بالتصرف لمصلحة المالك الأصلي. ولهذا لا يجوز للحاكم أو موظفي الحكومة امتلاك شيء من المال العام. كما إن سلطتهم في التصرف تنتهي فور تنحّيهم عن الوظيفة بالموت أو التقاعد أو العزل، ولا تبقى تحت أيديهم كما لا تنتقل إلى ورثتهم[96]. ومن بين الأدلة على عدم كون الحكومة مالكاً حقيقياً، هو اتفاق الجميع على ضرورة، أو على الأقل جواز، محاسبة أصحاب السلطة على تصرفهم في ما تحت أيديهم من مال، بينما لم يقل أحد بجواز محاسبة المالكين الشخصيين على تصرفهم في مالهم.

ربما يُعترض على هذا القول إنه لو صحت ملكية الناس للمال العام لجاز لكل منهم التصرف فيه من دون استئذان أحد، بينما الثابت أن تصرفه متوقف على إجازة الحاكم. وهذا قول مردود بأن الملك مشترك على وجه المشاع، فكل تصرف من فرد

95 - جعفر كاشف الغطاء: كشف الغطاء ، نشر مهدوي، (اصفهان د.ت) ص 394.

96 - ابو الصلاح الحلبي: الكافي في الفقه ، تحقيق محمد رضا استادي، مكتبة امير المؤمنين العامة، (اصفهان 1403)، ص 261.

يقع على ملك غيره، فيحتاج إلى إذن، ولأن استئذان الجميع مستحيل، فقد جاز استئذان وكيل الجميع وهو الحكومة؛ فالإذن هنا ليس دليلاً على عدم ملكية الإنسان الموجب لمنع تصرفه، بل لمنع تصرفه في ملك غيره.

زبدة القول، إذاً، إن المال العام، أعيانه ومنافعه، مملوك لجميع الناس أو جميع المسلمين. وهم يمنحون حكومتهم حق إدارته والتصرف فيه بما يحقق الأغراض المستهدفة من العقد القائم بين أفراد الجماعة. هذا العقد يقيم علاقة بين المالك (المجتمع) والمستأمَن على المِلك (الحكومة) يمكن وصفها بالوكالة؛ فالحكومة هنا وكيل عن الشعب تتصرف في أمواله لمصلحته وبرضاه. ذلك العقد هو الأساس الذي يجعل تصرف الحكومة في الموارد العامة وفي أموال الأفراد شرعياً ومجازاً. ومن دونه يعتبر تصرفها بغياً وعدواناً، إلاّ إذا رضي المالكون به فرداً فرداً.

موقف الشارع

قارن بعض الباحثين بين العقد الاجتماعي و«البيعة» المتعارفة في التاريخ الإسلامي. على المستوى النظري تتضمن البيعة في صورتها المثلى شكلاً من التعاقد بين المجتمع والحاكم. لكن من المهم التأكيد على أن العقد الاجتماعي يتضمن خطين متوازيين: أ ـ اتفاق بين أعضاء الجماعة أنفسهم، يقوم على أساسه: ب ـ اتفاق بين الجماعة والحاكم. بينما تقتصر البيعة في أفضل صورها على موافقة آحاد المسلمين على الحاكم. كان يمكن أن يتطور مفهوم البيعة إلى عقد متكامل الأركان، لكن التجربة التاريخية لمجتمع المسلمين، ولا سيما منذ نهاية الخلافة الراشدة حولت

«البيعة» إلى ممارسة شكلية، جوهرها تأييد المتغلب بغضّ النظر عن إرادة المجتمع أو خياراته[97]. ولهذا فقد يكون البحث في هذا الجانب مضيعة للوقت طالما أننا لا نملك صيغة محددة تقرن شرعية السلطة بتعاقد متكامل الأركان بين المجتمع ككل، وبين المرشحين لتولي السلطة، تعاقد سابق على توليهم مقاليد الأمور وسيطرتهم على مصادر القوة.

عوداً إلى موضوعنا، نقول إنه بموجب العقد، تتصرف الحكومة في الموارد والمصالح العامة بصفتها وكيلاً عن المجتمع ومنفِّذاً لإرادته. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هل يملك أطراف العقد، أي أعضاء الجماعة، الحق والأهلية في القيام بالوظائف الخمس التي تنطوي تحت عنوان المصالح العامة، بأشخاصهم أو بإيكالها إلى آخرين؟ أم إن الشارع حدد أشخاصاً أو هيئات خاصة لإنجاز تلك الوظائف بدلاً عن الجماعة أو لمصلحتها أو نيابة عنها؟

نحن الآن بين ثلاثة احتمالات: أ ـ إما أن الشارع سكت عن هذه الوظائف باعتبارها ضرورات حياتية يستطيع العقلاء اكتشاف ضرورتها ويقدرون على ترتيبها. ب ـ أو أن الشارع عرّفها كواجبات لكنه لم يحدد كيفية خاصة للقيام بها وفوض المكلفين اختيار الكيفية الأصلح لإنجاز التكليف. ج ـ أو أنه حدد كيفيات معيّنة وأشخاصاً أو هيئات محددة وكلفها القيام بهذه المهمة من

97 - حول مفهوم البيعة والعقد عند بعض الفقهاء السابقين، انظر عبد الجواد ياسين: السلطة في الاسلام ، ص 128.
حول التطبيقات التاريخية للبيعة، انظر محمد أحمد خلف الـلـه: مفاهيم قرآنية ، عالم المعرفة (الكويت 1984)، ص 40.

دون تدخّل عامة المكلفين. وإذا كان قد ترك للجماعة اختيار الطريقة، فهل يعتبر موقف الشارع هذا دليلاً على مشروعية ما اختارته الجماعة، أي كونه عملاً صحيحاً (أو ـ على الأقل ـ غير باطل).

الواضح أن الشارع المقدس قد تحدث عن تلك الوظائف إجمالاً أو تفصيلاً، وأنه حدد لبعضها كيفيات أو شروطاً، مثل كلامه في العقوبات والحدود التي غرضها ضمان النظام العام. لكنه سكت عن بعضها أو سكت عن كيفياتها، مثل قيام الدولة بالخدمات العامة أو مقدار الضرائب والرسوم التي يجوز فرضها إزاء الاستفادة من الأملاك أو الخدمات العامة. والواضح أن ما يقصده الشارع ليس الوظيفة بذاتها، بل ما تؤدي إليه. وهذا أحد الفوارق المهمة بين العبادات التي اتفق الفقهاء على كونها محددة شكلاً وموضوعاً (أو توقيفية بحسب اصطلاحهم)، والمعاملات التي ينظر فيها إلى الغاية والغرض وليس الشكل والكيفية. بعبارة أخرى، إن كل تكليف ديني يمثّل مركباً من عدة أجزاء: الأمر الإلهي به وهو يحدد منزلته بين واجب، محرّم، مستحب أو مكروه؛ ثم المكلف به: الأفراد أو الجماعة أو أشخاصاً محددين بصفاتهم، ثم كيفية التكليف؛ وأخيراً الغرض المقصود من التكليف الذي يمثل فلسفته وحكمته.

واتفق المسلمون جميعاً على أن الأحكام الشرعية وليدة مصالح ومفاسد في المتعلقات، ولو أن العقول استشرفتها واطلعت على واقعها لأقرتها من دون تردد[98]. وهذا أوضح ما

98 - محمد تقي الحكيم: الاصول العامة للفقه المقارن ، ط2 مؤسسة اهل البيت، 269/1.

يكون في الأحكام الناظمة للمعاملات بين الناس. بل إن ارتباط الأحكام بالمصالح الواقعية هو أحد أصول العقيدة ـ كما رأى معرفت ـ علم الخالق بالمصالح والمفاسد ورحمته الواسعة بعباده تقودنا إلى «اليقين بمصالح كامنة وراء التكاليف، وأن الأحكام الشرعية إنما هي حدود مضروبة دون سيادة الفوضى وشيوع الفساد في الأرض»[99].

وفي السياق نفسه، يرى فخر أن المصالح العامة القابلة للإدراك من جانب العقلاء هي أرضية الأحكام الخاصة بالسياسة العامة، وأن «تقييمنا لأحكام الفقه يتقرر على ضوء ما تحققه من أهداف»، فلو أصدر فقيه حكماً ثم تبين أنه لا يحقق الغاية المنشودة، فعليه أن يشكك في استنباطه[100]. يمكن التمثيل على ذلك بالأحكام المقررة في موارد القصور الشخصي التي صنفها الفقهاء ضمن «الأمور الحسبية» مثل حفظ مال القاصر والعاجز ورعاية حقوق من لا يستطيع القيام بحقه ولا يجد من أهله من يقوم بشأنه مثل المتوفى في بلد غريب ونحو ذلك. وهذه من الموارد التي أكثر الفقهاء من الكلام فيها واتفقوا جميعاً على إحالة المسؤولية عنها إلى الحاكم الشرعي (القاضي أو المجتهد) أو من ينيبه، أو من يقوم بها بإذنه، فإن لم يوجد الحاكم أو تعذر الوصول إليه انتقلت

99 - محمد هادي معرفت: ولاية الفقيه ابعادها وحدودها ، الفصل الثالث: طريقة انتخاب الرئيس. ن. إ.
http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/wolaya/maktabah/book/Alfikeralislami/013/7.htm.

100 - علي سادات فخر: «العوامل المؤثرة في تطور الفقه»، في كتاب الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة ، مجموعة مؤلفين، معهد الرسول الأكرم،(قم 2003)، ص 201.

مسؤوليتها إلى عدول المؤمنين ثم عامتهم[101]. لأن المقصود بالحكم هو حفظ مصلحة القاصر أو العاجز. والأمر نفسه يقال في تصرف الوالي في الموارد العامة. طبقاً للشيخ الأصفهاني، فإن الإمام العادل هو المفوّض بالتصرف فيها، لكن لو تعذر الرجوع إليه، قام بها الحاكم الفعلي وإن كان متغلباً «لأن فوات مصلحة قيامه ـ الإمام العادل ـ بالأمر لا يسوِّغ تفويت مصالح المسلمين»[102].

وقد ذكر كثيرون ـ وهذا رأينا أيضاً ـ أن أحكام الشرع المتعلقة بالمصالح العامة ليست في معظمها إنشاءات غير معروفة للعقلاء، بل هي إمضاءات لما سبق أن أقره العقلاء أو أنها تأكيد على الغايات والمقاصد المستهدفة من وراء التصرفات العقلائية. ومن هنا نستنتج أن المعيار الرئيس لما نعتبره صحيحاً أو فاسداً من التصرفات هو:

1 ـ عدم مخالفته لنص ثابت واضح الدلالة.

2 ـ تأمينه لمصلحة عقلائية بينة.

ولا يشمل هذا العنوان الأحكام الخاصة بموضوعات موقوتة مما يصنف كأحكام ولائية، كما لا يشترط في صحة العمل كونه مطابقاً لآراء الفقهاء لأنها اجتهادات وليست أحكاماً ملزمة. واعتمدنا النص السلبي «عدم المخالفة» تحرزاً من الطريقة الإخبارية التي تقصر المشروعية على ما سبق تعريفه في نصوص الشرع؛ فموضوع بحثنا يتناول في معظمه قضايا جديدة لم يرد

101 - النجفي: المصدر السابق 273/22.

102 - محمد حسين الاصفهاني: حاشية المكاسب ، (قم، د.ت) 216/1.

فيها نص تفصيلي وإن أمكن إرجاعها في المقصد والفلسفة العامة إلى النصوص أو روح التشريع.

ثالثاً: سلامة التعويل على العقل الفردي

أو الجمعي في تعريف المصالح

بعض من أنكر حق المجتمع في صياغة نظامه السياسي، احتج لرأيه بأن عامة الناس غير قادرين على إدراك المصالح، التي منها ما هو ظاهر ومنها ما هو خفيّ لا يعرفه إلا واضع الشريعة أو أهل العلم فيها[103]. وقد أوضحنا في السطور السابقة أن المصالح العامة التي هي موضوع عمل النظام السياسي ليست من الغيبيات، بل هي قضايا عقلائية، وأنها في الأعم الأغلب ليست من إنشاءات الشريعة الإسلامية، بل من إنشاءات العرف التي أمضاها المشرع، وأن المعيار في وضعها أو رفعها هو تحقيقها للمصلحة المرجوَّة منها. ستجد بطبيعة الحال فقهاء يذكرون ما يسمونه بمصالح خفية وراء بعض التكاليف، أي عللاً أو غايات لا يستطيع الناس إدراكها. لكن هذا القول لا يجري في المصالح العامة، لأنها في الأغلب من إنشاءات العقلاء التي أقرها الشرع، كما إن القول بخفاء العلل والمصالح لا طائل من ورائه، فتكليف الناس به في معاملاتهم يعتبر تعسيراً يتعارض مع أصالة التيسير الثابتة في الشرع.

نأتي بعد ذلك إلى الحجة الثانية، وهي قابلية الفرد أو الجماعة لإدراك حقيقة المصلحة، وأهليتهم ـــ بالتالي ـــ لتقرير ما

103 - مصباح يزدي: نظريه سياسي اسلام (قم 2001) ص 150.

هو صحيح وما هو خطأ. السؤال المطروح هنا هو: هل يتمتع الإنسان العادي بالأهلية العقلية والروحية التي تسمح له بتشخيص المصالح والمفاسد وإدارة حياته بصورة سليمة. ويترتب عليه سؤال أوسع خلاصته: هل تستطيع الجماعة، أي مجموع الأفراد، تشخيص المصالح والمفاسد، واكتشاف الحقائق، واختيار الطريق السليم لإدارة ما هو مشترك بينها؟ أم إن قدرات الفرد العقلية دون هذا كله، وأنه بحاجة ـ على الدوام ـ إلى ولي ومرشد ينير له الطريق، ويكشف له الحقيقة، أو يعينه على كشفها؟

وينحلّ هذا السؤال إلى سؤالين آخرين:

1 ـ معايير الحسن والقبح والصلاح والفساد، هل هي حقائق موضوعية، أم هي مفاهيم صنعها البشر وتوافقوا عليها فتحولت إلى مسلّمات بمرور الزمن وتكرار التجارب، أم هي أحكام شخصية مشروطة بظرفها الخاص؟

2 ـ على أي من القولين، هل للفرد دور في تقرير ما هو حسن وصالح له، أم إنه مطالب بالتسليم، في كل الأحوال أو بعضها، للمعايير الموضوعة فطرياً أو بتوافق المجتمع؟

موضوعية الحقيقة

من المفيد ابتداءً عرض رؤية الفيلسوف المعاصر كارل بوبر الذي يقسم المعرفة إلى ثلاثة عوالم[104]:

العالم الأول ؛ هو الكون المادي الذي يتألف من حقائق

104 - انظر يمنى الخولي: فلسفة كارل بوبر ، ط2، الهيئة المصرية للكتاب، (القاهرة 2003)، ص 93.

واقعية. يعيش الناس في هذا العالم ويسعون إلى فهمه وتصويره على شكل نظريات وأوصاف، فيفلحون أحياناً ويفشلون في أحيان أخرى.

العالم الثاني ؛ هو تصوراتنا الشخصية وتجاربنا وتأملاتنا في ذواتنا أو في الكون المادي المحيط. وهي تشكل في مجموعها رؤيتنا للعالم وعلاقتنا به وموقفنا من عناصره ومكوناته. هذا العالم هو الذي تعمل فيه عقولنا حين نفكر في وجودنا وما يطرأ عليه من متغيرات. المعارف الشخصية والتأملات والذاكرة الشخصية، هي بعض تمثيلات هذا العالم. وهي جميعها قائمة على أرضية الوعي الشخصي والرغبات والميول والهموم ومتفاعلة معها.

العالم الثالث ؛ هو مجموع منتجات العقل الإنساني المجردة، أي القائمة بذاتها كموضوع منفصل عن شخص المنتج أو الأشخاص الآخرين. ونراها عادة في إطار أعمال علمية أو تطبيقات تقنية مثل الكتب، الآلات، النظريات، النماذج، الحاسبات، الشبكات.. إلخ.

يمكن أن تتولد المعرفة في العالم الثاني، لكن تمثلاتها المادية (أو مصنوعاتها) تحفظ في العالم الثالث. هذه العوالم الثلاثة متمايزة لكنها مترابطة ومتفاعلة؛ فـ العالم الأول ، يوفر إمكانات الوجود والحركة للعالم الثاني؛ بينما يسعى العالم الثاني ، لإدارة العالم الأول والسيطرة على حركته وتوظيفه. من جهة ثانية، فإن العالم الثاني ينتج العالم الثالث؛ بينما يسهم العالم الثالث ، في حفظ منتجات العالم الثاني وتطوير قدراته. يفسر العالم الثالث العالم الأول ويتنبأ بما يحتمل أن يجري فيه

لاحقاً. بينما يقدم العالم الأول المنطق والدليل الذي يقوم عليه العالم الثالث.

من المفهوم طبعاً أن العالم الثاني يتكون من بشر، ونحن نستطيع طبعاً استعمال أحاسيسنا في اختراق الحدود وملاحظة واختبار العلاقات والتبادل القائم بين العالم الأول والثاني. من هنا فإن المعرفة التي تحيط بنا (العالم الأول) تصبح جزءاً منّا (العالم الثاني) ثم نخزنها نحن في محتويات وظروف تاريخية (مصنوعات العالم الثالث).

نحن، إذاً، إزاء نوعين من المعرفة أو الأفكار.

أ ـ المعرفة بالمعنى الشخصي (subjective) ؛ التي تتألف من حالات ذهنية أو إدراكات (cognition) ، تشكل خلفية للتصرف أو رد الفعل. في هذا النوع يشكل شخص العارف جزءاً من المعرفة. العارف قد يتبنى فكرة أو رأياً بناء على اقتناع علمي أو بناء على تأمل أو ميل خاص لا يستند بالضرورة إلى دليل علمي قابل للقياس. من ذلك مثلاً الاعتقادات الدينية والأيديولوجية، والمواقف الشخصية إزاء قضايا المجتمع، وآراء الناس في الجماليات والفنون، ونظرتهم إلى الأشخاص وعلاقاتهم معهم. صحة هذا النوع من المعرفة تقاس بأدوات شخصية، أو بالنظر إلى تماسك الفكرة وتكاملها، أو بنيتها المنطقية، أو جِدَّتها.

ب ـ المعرفة بالمعنى الموضوعي (objective) ؛ تتألف من تعبيرات نظامية وغير شخصية عن المشكلات والنظريات والاحتجاجات. وهي مستمدة من فحص ومراقبة واختبار عناصر الكون المادي أو القضايا القابلة للحساب والنقد على أساس معايير موضوعية ومقبولة من مختلف العارفين. المعرفة في هذا

المعنى مستقلة كلياً عن أي شخص، إنها معرفة من دون عارف.

قبل أن ننتقل إلى الفقرة التالية، أود الإشارة إلى موقع «القيم» والأعراف والمثل النبيلة والأخلاقيات. وهو من القضايا التي كانت موضوعاً للجدل الفلسفي، ولا سيما لجهة اعتبار تلك القيم شخصية أو إجماعية أو موضوعية. إن كثيراً مما يصنف ضمن النوع الأول (الشخصي) يرجع إلى قيم أو أعراف أو مثل أخلاقية يتبناها الشخص ويرجع إليها كمعيار في مواقفه وآرائه. ومن هنا فقد جرى الاصطلاح على اعتبار شريحة واسعة من القيم معارف إجماعية (intersubjective) ، وهي تضم المعارف التي تنتمي في الأصل إلى النوع الأول (الشخصي)، لكنها وقعت موقع القبول عند عدد كبير جداً من الناس حتى أصبحت مسلّمات في زمن معيَّن أو في أزمان متوالية. وتقاس بالرجوع إلى تكاملها مع بقية المعارف المماثلة، قابليتها للإقناع، وضوحها، ومستوى تأثيرها الظاهر.

إلى جانب ذلك، يميل أكثر الفلاسفة والأخلاقيون إلى اعتبار العديد من القيم السامية، قيماً موضوعية، أي إنها ترتقي إلى مرتبة الحقيقة الكاملة، حتى لو اختلفنا في تطبيقاتها أو المفاهيم المتفرعة عنها. من ذلك مثلاً قيمة العدل والإنصاف والحرية والتعاطف والنظام.. إلخ؛ فهذه ليست مجرد اقتناعات شخصية وليست مفاهيم توافقية بين أعضاء مجتمع محدد أو أمة معينة في زمن أو أزمان خاصة، بل هي بديهيات ذات طبيعة كونية يسلم بها جميع العقلاء في جميع الأزمان. وهي ضرورة لمعايرة حياة الإنسان والجماعات، ومن دونها لا يمكن التوصل إلى أي حكم سليم. ويميل الاتجاه العام في الفلسفة إلى اعتبار هذه القيم السامية من نوع المعارف المتسامية على الدليل

والتجربة، التي يأخذ بها الإنسان على نحو الاعتقاد والإيمان بغضّ النظر عن أي دليل أو تجربة، أو يعتبرها الدليل الأخير الذي يقاس عليه كل شيء، فهو يدل على غيره كما يدل على ذاته ولا يحتاج إلى دلالة غيره عليه.

لا بد من التنبيه هنا على الفارق الدقيق بين المعرفة والقيمة، ولعلها واضحة لكثير من القراء؛ فالمعرفة هي مجرد وصف أو تفسير لشيء. أما القيمة فهي حكم على ذلك الشيء. أنت قد تصف بيتاً بأنه متين البنيان أو ربما تعلل متانته بتصميمه الهندسي أو استعمال مواد خاصة في بنائه، فهذا من تطبيقات المعرفة التي يمكن إثباتها بدليل يتفق عليه جميع الناس. لكنك أيضاً قد تصف هذا البناء نفسه بأنه جميل أو قبيح أو مزعج أو مريح، فهذا حكم على البناء وليس وصفاً أو تفسيراً. وفي هذا يختلف الناس بحسب أذواقهم وثقافاتهم، بل قد يختلف رأي الشخص الواحد إذا رأى البناء في مكان أو رآه في مكان آخر بحسب موضعه بين بقية الأبنية. القيمة، إذاً، ليست وصفاً للموضوع، بل هي حكم عليه أو أساس لحكم عليه.

التقييم والحكم

بناء على التقسيم السابق، يتضح أن الحقائق النظرية أو المادية قد توجد مستقلة بذاتها وقد توجد منسوبة إلى شخص أو فريق من الناس. بالنسبة إلى الحقائق المستقلة فإنها قد تكون بديهية يستحيل الخلاف فيها وهي قائمة بغضّ النظر عن اتفاق العقلاء حولها، مثل قولنا إن الكل أكبر من الجزء، أو قولنا باستحالة اجتماع النقيضين. وقد تكون إجماعية يتفق عليها جميع العقلاء مثل قولنا إن العدل حسن والظلم قبيح. الفارق

بين تلك وهذه يكمن في أن اتفاق العقلاء هو مصدر قيمتها، بينما الأولى قائمة بذاتها. وهذا مذهب ابن سينا ومعظم الأصوليين الشيعة[105].

يتعلق نقاشنا في معظمه بقضايا تنتمي إلى شريحة القيم الإجماعية، أو الأحكام المشهورة التي اتفق عليها العقلاء في مختلف الأمكنة والدهور، فأصبح القبول بها سمة من سمات العاقل وإنكارها مما يستغرب صدوره عنه. مثل قولهم بحسن العدل وقبح الظلم.

وأصل المسألة هو قولهم بوجود حسن وقبح ذاتي في الأفعال وقابلية العقل لاكتشافهما والحكم على الفعل بناء عليهما. وهذا يطابق ما وصفناه آنفاً بموضوعية الحقيقة، أي كونها قائمة بذاتها وبغضّ النظر عن رأي الناظرين إليها، وأن هذه الحقيقة قابلة للكشف بالعقل حتى لو لم يأتِ فيها بيان شرعي. وقد بحث المتكلمون والأصوليون المسلمون هذه المسألة تحت عنوان «التحسين والتقبيح العقليين». ويبدأ البحث بسؤال: هل لأفعال الإنسان قيمة في ذاتها، أم إن قيمتها مستمدة من الفاعل أو الإطار الذي يجري فيه الفعل؟ القول بالقيمة الذاتية للفعل يعني أن بعض الأفعال حسن في ذاته وبعضها قبيح في ذاته بغضّ النظر عن تحسين الشرع وتقبيحه لها، وبغضّ النظر عن فاعلها. ويترتب عليه: إذا كان الحسن والقبح منطويين في ذات الفعل، فهل

105 - للمزيد انظر محمد رضا المظفر: اصول الفقه ، مكتب الاعلام الاسلامي، (قم 1370 هـ.ش) 207/1.
أيضاً: جعفرالسبحاني: رسالة في التحسين والتقبيح العقليين ، ص 38. ن.أ. http://tohid.ir.

يستطيع العقل ـ بمفرده ـ كشف هذه القيمة والحكم على الفعل بناء على ذلك الكشف؟

مال معظم الإخباريين وقبلهم الأشاعرة، إلى عدم احتواء الفعل على قيمة ذاتية، وقالوا إن القبح والحسن ليسا عائدين إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشرع، إنما أصبح الفعل قبيحاً أو حسناً لأن الشرع وصفه على هذا النحو. ومال معظم الأصوليين إلى أن الفعل ينطوي على قيمة ذاتية سابقة لبيان الشرع. وإنما جاء الشرع لتصديق ما حكم به العقل.

لكن النقاش قاد إلى تفريعات في معنى الحسن والقبح، تشبه ما ذكرناه آنفاً، وخلاصتها ثلاثة معانٍ: المعنى الأول ، الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص ويراد بهما وصف الأعمال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان ويتفق الجميع على أنها كمال للنفس أو نقص لقيمتها مثل العلم (والتعلم) والجهل (وترك التعلم)، والإنصاف والحيف وتطبيقاتهما. والظاهر أن لا أحد يخالف في هذا المعنى لأنه اقرب إلى اليقينيات التي يصدقها الواقع الخارجي. وهي تطابق ما أسميناه سابقاً بـ الموضوعي. المعنى الثاني ، هو الملاءمة للنفس، مثل القول إن الشراب لذيذ والبرد قارص. أو بالنظر إلى عواقبها مثل القول إن كثرة العتاب تجلب العداوة، فهذه جميعاً ترجع إلى ملاءمة الشيء أو الفعل لنفس معينة، ويختلف الناس فيها بحسب أذواقهم ومشاربهم وأوضاعهم. وهذا يطابق ما وصفناه سابقاً بـ الشخصي أو الذاتي. أما المعنى الثالث ، وهو أكثر المعاني التي دار حولها الجدل، فهو التحسين والتقبيح بناء على رد فعل العقلاء عليه، فما حسَّنه عموم العقلاء فهو حسن وما قبَّحوه فهو قبيح.

وينقسم المعنى الثالث بدوره إلى ثلاثة أقسام نذكر اثنين منها:

القسم الأول ، هو الحسن والقبح الذاتي، وهو يتعلق عادة بالقيم المطلقة مثل قيمة العدل والظلم والإنصاف والحيف والعلم والجهل.. إلخ؛ ففعل العدل والعلم والإنصاف ـ من دون تقييد ـ لا يكون إلا حسناً وفعل الظلم والحيف والجهل ـ من دون تقييد ـ لا يكون إلا قبيحاً. هذه الأفعال تأخذ قيمتها مباشرة ومن دون واسطة.

القسم الثاني ، هو الحسن والقبح العرضي، ويتعلق بالأفعال التي تؤدي ـ عادة ـ إلى تحقيق القيمة السابقة الذكر؛ فالفعل الذي يؤدي بطبعه إلى العدل يعتبر حسناً، حتى لو كان يؤدي أحياناً إلى الظلم القبيح، مثل مساعدة الأخ الذي يعتبر من أنواع التعاطف الحسن، مع أنه يؤدي أحياناً إلى ظلم الغير، وهو في هذه الحالة قبيح. لكن المعول على الوصف العام لا الاستثناءات؛ فهذه الأفعال تأخذ قيمتها إذا تركت على طبعها الأولي[106]. ويشبه هذا التقسيم تقسيم أرسطو للأفعال إلى فعل هو في ذاته غاية (Praxis) وفعل هو وسيلة لنيل غاية منفصلة عنه (Poiesis) ، فالأول قيمته فيه، والثاني قيمته في ما يؤدي إليه[107]. ويميل معظم الأصوليين إلى القول إن «الحسن والقبح صفتان

106 - السبحاني، المصدر السابق، ص 11.

107 - حول مفهوم الفعل عند ارسطو، انظر: S. Freeland, 'Aristotelian Actions', Noأs , vol.19, no. 3. (Sep., 1985), 397-414, p. 397.

لمطالعة نقدية في ذلك المفهوم، انظر: J. Ackrill, 'Aristotle on Action', Mind , vol. 87, issue 348, (Oct., 1987) pp. 595-601.

واقعيتان يدركهما العقل، كما يدرك سائر الصفات والأمور الواقعية»[108]، لكنهم ربما اختلفوا في إمكانية تأسيس حكم شرعي على أساس الكشف العقلي.

أهلية الفرد لإدراك الحقيقة

منذ قديم الزمان دار نقاش ولا يزال محتدماً حول قدرة الفرد على اكتشاف الحقيقة بحواسه ومداركه الخاصة، إضافة إلى تجاربه الحياتية. موضع الإشكال هنا هو قدرة العقل البشري على التحرر من مسبقاته الذهنية والنظر بحياد في الحقائق الخارجية. ويميل جميع الفلاسفة المعاصرين تقريباً إلى قبول الفرضية التي جرى تطويرها على يد الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596 ـ 1650)، ثم من بعده على يد فلاسفة بارزين مثل جون لوك (1632 ـ 1704)، وتوماس ريد (1710 ـ 1796). تتلخص تلك الفرضية في أن البحث عن الحقيقة مسألة فردية بحتة. ذلك أن الفرد قادر ـ منطقياً ـ على أن يفكر بصورة مستقلة عن تراثه الماضي وعن تفكير الجماعة التي ينتمي إليها. صحيح أن تجربة الإنسان الثقافية، تربيته وبيئته الاجتماعية ودائرة المصالح التي يعيش ضمنها، تضع حدوداً لما يفكر فيه وتؤثر في رؤيته إلى الأشياء من حوله، لكنه مع ذلك قادر على الانفصال عن ذلك التراث والتفكير في الأشياء بصورة منطقية وموضوعية.

تستند هذه الرؤية إلى فرضية سابقة فحواها أن للحقيقة

108 - محمد باقر الصدر: دروس في علم الاصول ، ط2 دار الكتاب اللبناني، (بيروت 1986)، 248/2.

وجوداً موضوعياً مستقلاً، بغضّ النظر عن قبول الناس أو رفضهم لها، وأنها قابلة للكشف من جانب أي إنسان يستعمل عقله[109]. يمكن جميع الناس أن يتفقوا على مفهوم واحد للحقيقة، لكن هذا الاتفاق ليس قيداً على الحقيقة ذاتها؛ فهناك دائماً فرصة لفردٍ ما كي يصل إلى مفهوم آخر أو يكشف وجهاً آخر للحقيقة مختلفاً عما اتفق عليه الجميع من قبل. يتمتع الأفراد بقابليات ذهنية متفاوتة ويعيشون تجارب حياتية متمايزة. كل تجربة تمثل مصدراً محتملاً للمعرفة، وقد تقود إلى كشف حقيقة جديدة أو وجهاً جديداً لحقيقة معروفة. القبول بفردية التجربة يعني بالضرورة القبول بأن كشف الحقيقة هو عمل فردي، وأن ما يتوصل إليه الفرد يتمتع بالدرجة نفسها من الثقة والاعتمادية التي يتوصل إليها الآخرون، كأفراد أو كمجموع. صحيح أن استنتاجات الفرد وخلاصة تجاربه ليست ملزمة للغير، لكنها ـ بالنسبة إليه على الأقل ـ تعتبر موثوقة وصالحة كأساس للمعرفة. بعبارة أخرى، إن للفرد الحق في اتخاذ جهده العقلي الخاص وتجربته الشخصية أساساً للمعرفة والالتزام، وله الحق في وضع استنتاجاته في مصافٍّ الحقائق. مثل هذه الرؤية تتوقف بطبيعة الحال على الإقرار بقيمة الإنسان في ذاته، وقيمة جهده الذهني، وقدرته على أن يكون مستقلاً، متمايزاً عن غيره.

بعبارة أخرى، إن الحقائق موجودة في الواقع الخارجي وإن عقل الإنسان قادر على كشفها. لكن هذا الكشف قد لا يكون كاملاً بالضرورة. فثمة وجوه عديدة أو أوضاع مختلفة للحقيقة

109 - Daniel Shanahan, Toward a Genealogy of Individualism , p. 18.

الواحدة؛ فقد يكون الكشف الذي أنجزه شخص ما كاملاً، وقد يكون جزئياً، وقد يكون نسبياً. ومن هنا، فإن ما يكشفه عقل واحد لا يصح أن يعتبر نهاية العلم. ثمة على الدوام فرص لكشف جوانب أخرى من الحقيقة ذاتها التي كانت موضوعاً للكشف الأول.

يتمايز الإسلاميون عن نظرائهم الغربيين في اعتبار الوحي مصدراً للمعرفة. لكن الطرفين يتفقان على اعتبار العقل مصدراً صحيحاً ومقبولاً للمعرفة وأنه قادر على كشف الحقيقة. وذهب مكارم الشيرازي، إلى أن التكليف الإلهي للإنسان بالطاعة والعبادة ليس ممكناً من دون هذا الاعتبار[110]. لقد منح الخالق سبحانه الإنسان قدرة التشخيص والعقل والضمير اليقظ، كي يميز بين الفجور والتقوى، ونقل عن بعض المفسرين اتخاذهم الآية المباركة (ونفسٍ وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها) دليلاً على موضوعية الحقيقة، أو ما يطلقون عليه ذاتية الحسن والقبح في الأفعال، وقدرة العقل على كشفهما[111].

يُردّ على هذه الرؤية أنها تقود إلى المساواة بين الصحيح والخطأ، فإذا توصل شخصان إلى نتيجتين مختلفتين في مسألة واحدة، فلا بد أن أحدهما خاطئ، والقول إن هذه النتيجة تحمل قيمة الأولى نفسها، معناه أن الصواب والخطأ في منزلة واحدة. والجواب عليه أن القبول بموضوعية الحقيقة ووجودها الخارجي المنفصل عن فهم الناس لها أو تصورهم عنها يقتضي بالضرورة

110 - ناصر مكارم الشيرازي: الامثل 219/20.

111 - ناصر مكارم الشيرازي: المصدر السابق 237/20.

اعتبار الفهم الفردي نسبياً أو مشروطاً أو مؤقتاً أو جزئياً. ولهذا السبب نجد العلماء في كل فن يتوصلون إلى آراء ومواقف تخالف غيرهم الذين بحثوا المسألة ذاتها. وهذه طبيعة المعرفة، فكل عقل ينظر إلى الموضوع الواحد من زاوية مختلفة أو بتأثير عوامل مختلفة فيصل إلى تصور مخالف لسابقه. هذا لا يعيب الحقيقة ولا يعيب الفهم المتحصل عنها. ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن كل فهم شخصي لا يصح إلزام الغير به إلا بدليل ثانوي، مثل موافقة ذلك الغير على اتباع الرأي المطروح أو تبنيه من جانب جهات لها صلاحية الإلزام مثل الدين أو القانون أو توافق المجتمع أو ما أشبه. بعبارة موجزة، فإن الحقيقة لها وجود موضوعي خارجي، لكن فهمها وتصورها يكون في الغالب شخصياً أو نسبياً.

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

حسناً، إذا كان الفرد قادراً ـ بعقله ـ على كشف الحقيقة، أي كشف المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال، فهل لهذا الكشف قيمة دينية؟ وهل يصح اعتباره أساساً لإلزامات شرعية؟ بُحثت هذه المسألة عند الأصوليين تحت عنوان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وذهب أكثرهم إلى أن حكم الشرع تابع لحكم العقل؛ فكل فعل اتفق العقلاء على حسنه فلا بد أن يكون رأيهم هذا مطابقاً لحكم الشارع لأن الخالق سبحانه وتعالى هو العقل الكلي وخالق العقل وهو لا يحكم إلا بما اتفقت عليه العقول. وبحسب المظفر، فإن أمر الشارع في الموارد التي تصنف كمستقلات عقلية (أي بديهيات عند العقلاء وأبرزها التحسين والتقبيح العقليان) هو في مقام تأكيد حكم العقل لا

تأسيس قيمة جديدة[112]. ويستدلون على الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل بأن من يفترض ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم مثلاً، فلا بد أن يتوصل إلى مدح المحسن وذم الظالم. ولا معنى للمدح والذم الشرعي غير الثواب والعقاب وهذا هو حكم الشارع.

ونقل السبحاني رأياً متحفظاً لكنه جدير بالتأمل للسيد صدر الدين الرضوي القمي (ت 1747م) الذي يرى الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، لكنه يقول إن:

«المكشوف عن طريق الملازمة لا يسمى حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب... إذا أدركنا العلة التامة لحكم العقل بوجوب شيء أو حرمته مثلاً، يصح أن يحكم عليه بأن الشارع حكم أيضاً مثل حكم العقل عليه. ولكن لما فرضنا عدم بلوغ التكليف إلينا، لا يترتب عليه الثواب، وإن كان يترتب على الفعل نفسه شيء من قرب وبعد، فلا يكون واجباً أو حراماً شرعياً»[113].

ويبدو أن هذا هو أيضاً رأي الحكيم الذي يميز بين المدح والذم العقلي وبين الثواب والعقاب الشرعي، ويميل إلى ربط الثاني بوصول البيان الشرعي[114]. أقول إن هذا الرأي جدير بالتأمل، لأنه يشير إلى مبدأ منهجي مهم لكنه مغفل للأسف في

112 - المظفر: المصدر السابق 218/1.

113 - السبحاني، المصدر السابق ص 129، عن الرضوي القمي: مطارح الانظار ، ص 263.

114 - الحكيم: المصدر السابق، 271/1.

البحوث الفقهية، اعني به عدم التكلف في استنباط الأحكام على خلفية أنه لا بد لكل عمل أو سلوك من حكم شرعي ينظمه. وثمة جدل في هذا الباب حول ما يسمونه أصالة البراءة أو أصالة اشتغال الذمة، أو في كون الإباحة حكماً أو غير حكم. واعتقادي الشخصي أن هذه البحوث كلها لا ثمرة فيها غير التعسير على المؤمنين وتضييق ما وسّعه الـلـه على عباده؛ فما دام القيام بالمصالح الدنيوية مقدوراً للعقلاء، فما الداعي إلى التكلف في استنباط أحكام تلغي دور العقلاء في تنظيم حياتهم؟

قبل الانتقال من هذا الفصل، أود الإشارة إلى أن الفقهاء لا يرون تطبيق المعادلة السابقة في الحالة المعكوسة. بعبارة أخرى، فإن ما حكم به العقل حكم به الشرع، لكن قد يحكم الشرع بشيء لم يحكم به العقل بالنظر إلى حكمة أو مصلحة لم يدركها العقلاء في وقت معين أو في سائر الأوقات. والمفهوم أن هذا لا يبطل دعوى التلازم الذي ذكرناه آنفاً.

أحد الإشكالات التي قد ترد على التفسير الـسابق هـو القـول إن المـساواة بـين حكـم العقل وحكم الشرع، مع احتمال وقوع الخطأ أو النقص من العقل هو بمثابة تجـويز الخطـأ والعيب في الإلزامات الشرعية، والأجدر بالشرع أن يعصم شرعه من أسباب الـنقص والعيـب. والجـواب عنـه أن افـتراض الخطـأ والعيـب لا يتعلـق بالـشرع بـل بفهـم النـاس وإدراكهـم لحقيقـة خطـاب الـشرع. وطلـب الكـمال مـن النـاس تكليـف بمـا لا يطـاق فـالكمال لـلـه سبحانه دون الخلق. ثم إن غاية ما يتوقعه المكلف عند أدائه التكليـف الـشرعي هـو العـذر عند الـلـه سبحانه وليس إنجاز التكليف بالمعنى الدقيق، ويتحقق العذر عند التـزام المكلـف

بأداء التكليف بحسب استطاعته المادية والذهنية وعقده النية على التقرب بالعمل إلى الله سبحانه؛ فإن كان التكليف على الوجه المراد من قبل الشرع فبها، وإن لم يكن، فهو معذور أمام ربه لأنه بذل المستطاع لأداء التكليف ونيل الرضا. وهذا بالمناسبة هو أحد الاحتجاجات التي يوردها الأصوليون لتجويز اتباع المجتهد مع احتمال خطئه في استنباط الحكم، وفيه يقول الحكيم إن العقل يحكم «بلزوم قبول اعتذار الإنسان إذا عمل وفق الحجة الملزمة وأخطأ الواقع، وليس للآمر معاقبته على ذلك»، ما دام قد اتبع الطريق الذي ألزمه بالسير فيه، أو كان ملزماً بحكم العقل بالسير عليه[115].

يتضح، إذاً، أن الرأي السائد بين الأصوليين هو اعتبار المصالح والمفاسد أموراً موضوعية قابلة للكشف بالعقل، وأن هذا الكشف يعتبر تمهيداً صحيحاً لمنح الفعل المتناسب معه قيمة دينية أو دنيوية. ونحن مع هذا المذهب في مبرراته، لكننا نرى أن الحكم المستنبط من هذا الطريق ذو قيمة أخلاقية دنيوية، لا يترتب على خلافه عقاب رباني أخروي. لكن ربما يترتب عليه ثواب تحت عنوان آخر مثل التعاون على الخير وحفظ الجماعة والنظام.. إلخ.

وفي ضوء ذلك نستطيع القول إن موضوعات المصالح العامة، من حيث هي أفعال أو تصرفات، تحمل في داخلها إحدى القيمتين: الحسن أو القبح، وإن هذا الوصف قابل للكشف والإدراك من جانب العقلاء. وإن كشفهم للمصلحة والمفسدة،

115 - الحكيم: المصدر السابق، 23/1.

وتبنيهم الأفعال أو إعراضهم عنها بناء على ما تحتويه من مصالح ومفاسد، له قيمة أخلاقية دنيوية محترمة عند الشرع، حتى لو لم ترقَ إلى مرتبة الحكم الشرعي. بعبارة أخرى، إن جمهور المسلمين له حق لا يعارضه شرع في تعريف ما يراه مصلحة عامة له، والقيام بها مباشرة، أو تكليف من يقوم بها نيابة عنه.

خلاصـة

يمثّل العقد الاجتماعي أساساً فلسفياً للرابطة الاجتماعية والنظام السياسي في الدولة الحديثة. وهي نظرية مطروحة على المفكرين المسلمين كأحد الخيارات الممكنة لتطوير نظرية في السلطة والنظام السياسي تلائم القيم الدينية من جهة، وتلبي حاجات المسلمين في عصرهم الحاضر من جهة أخرى. وقد اتبعنا في النقاش طريقة تقوم على تفكيك الفكرة وتفصيل مكوناتها، ثم مقارنتها مع التعاليم الإسلامية الواردة في السياق الموضوعي نفسه. العقد الاجتماعي هو الأرضية الفلسفية للرابطة الاجتماعية والولاية السياسية التي تقوم في إطارها، وهو مصدر سلطة الحكومة التي تدير الشأن العام نيابة عن الجماعة. وقد بدأ البحث بشرح مفهوم «الشأن العام»، ثم ناقش السؤال الافتراضي عن حق أفراد المجتمع في إنشاء توافق أو الدخول في توافق حول إدارة الأمور المشتركة في مجتمعهم. وأرجع هذا الحق إلى ملكية الإنسان لنفسه وكونه ولياً منفرداً عليها وعلى أملاكه. كما ناقش حق المجتمع كوحدة واحدة وأرجعه إلى ملكية الجماعة للموارد والأموال العامة التي تشكّل الموضوع الأساس لعمل الحكومة وعلاقة المجتمع معها. وعرضنا في هذا السياق عدداً من النظريات الفقهية لفقهاء بارزين.

ثم ناقشنا أهلية المجتمع لكشف المصالح والمفاسد وسلامة التعويل على العقل الفردي والجمعي في الحكم على الأفعال رجوعاً إلى ذلك الكشف، والقيمة الدينية لهذا الحكم، وقد عرضنا في هذا الصدد نقاشاً عن موضوعية الحقيقة وكونها قابلة للإدراك العقلي، ثم لخّصنا النقاش الدائر بين الأصوليين المسلمين في مسألة الحسن والقبح العقليين، التي تقود إلى القول بصحة التعويل على الحكم العقلي في إنشاء الأحكام، ولا سيما تلك الخاصة بالأمور التي لم يرد فيها نص محدد، والتي بحثها الأصوليون تحت عنوان الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

ويظهر مما سبق، أن فكرة العقد الاجتماعي، وإن كانت قد ظهرت وتطورت في الإطار المعرفي الغربي، بل وجاءت في سياق التباعد بين الفلسفة السياسية وبين الديانة المسيحية في القرن السابع عشر وما بعده، إلا أنها قدمت ـ كمفهوم وكفلسفة عمل ـ أداة مناسبة لتصحيح العلاقة بين المجتمع والدولة وإعادة بناء النظام السياسي على أسس تجعل الحكومة خادماً للمجتمع لا سيداً له أو قاهراً فوقه. ويتضح من البحث، أنه يمكن تجريد المفهوم من الشروط التاريخية التي ظهر فيها والتعامل معه كنظرية قائمة بذاتها. كما يتضح أن هناك فرصة لتفكيك النظرية وإعادة تركيبها ضمن الشروط الثقافية الخاصة بمجتمع المسلمين، وأنه يمكن مقارنتها بالعديد من المقولات الراسخة في التراث الفقهي والفلسفي الإسلامي.

الفصل السادس

الحـرية

تمهيد

يناقش هذا الفصل مفهوم الحرية التي تُصنَّف بين أرفع القيم الإنسانية المعيارية. ويبدأ بتقرير أهميتها لتقدم الإنسان وازدهار حياته. ثم يعرض المحاور الأساسية للجدل حول الحرية، أي مفهومها؛ العلاقة بينها وبين القيم المماثلة، مكانتها ضمن سُلّم المنافع الاجتماعية؛ وانعكاس السياسات العامة على حريات الأفراد. ويقدم شرحاً موجزاً عن التطور التاريخي للمفهوم والفارق بين المفهوم الليبرالي ونظيره الاشتراكي. ثم يخصص حيّزاً لعرض الإطار السياسي للحرية وتصنيفها إلى سلبية وإيجابية. ويختتم بمناقشة العلاقة بين الحرية والعدالة في إطار نظرية جون راولز حول العدالة الاجتماعية.

الحرية وتقدم الإنسان

إذا قلت إن تاريخ الإنسانية كله هو صراع من أجل تحرر الإنسان، فأنت لا تجانب الحقيقة. على امتداد التاريخ المعروف، كافح الإنسان من أجل أن يكون سيد نفسه. في قديم الأزمان تصور البشر، بعضهم على الأقل، أنهم عبيد لظواهر الطبيعة المرعبة، فعبدوها كي ينقذوا أنفسهم من شرورها أو كي يحصلوا على نصيب من عطائها. وحين تعلم الإنسان كيف يسيطر على تلك الظواهر، كيف يتقيها أو ربما

يتحكم فيها، تحول من عبد لها إلى سيد عليها. الفقير والمريض، هو بصورة من الصور أسير فقره أو علّته. وحين يبرأ من تلك العلة أو يتجاوز الفقر، فإنه أيضاً يتحرر منها ومن قيودها. ويضاف إلى هذه القيود الطبيعية، القيود التي هي نتاج المجتمع الإنساني، مثل استعباد البشر والطغيان عليهم وحرمانهم من حقوقهم وجبرهم على أن يعيشوا وفق نمط خاص، أو يفكروا على نحو خاص.. إلخ.

في يوم بارد من شتاء 1984، وصلت إلى مدينة الباسو جنوب غرب الولايات المتحدة، التي تحاذي مدينة مكسيكية كانت تحمل الاسم نفسه. تقع الأولى على مرتفع من الأرض، وتقع الثانية في الوادي. وقفتُ وزملائي على حافة المرتفع ونظرنا إلى الباسو المكسيكية. لا أدري إذا كان حال هذه المدينة البائسة قد تغيّر اليوم، لكني شعرت في ذلك اليوم بالفارق الهائل بين المجتمعات التي تنعم بالحرية مثل الذي نقف على أرضها، وتلك المحرومة منها مثل التي نطلّ عليها. تجد آثار ذلك على الناس كما في الأشجار والمباني والطريق، وفي كل شيء تقريباً.

إذا كان أيّ أحد سيجادل في صحة استنتاجات العلماء والباحثين طوال التاريخ على العلاقة الوثيقة ـ وأحياناً السببية ـ بين تحرر الإنسان وتقدمه، فإن تجارب الإنسانية في مختلف عصورها ولا سيما في عصرنا الحاضر دليل قاطع على أن تقدم الإنسان وازدهاره، مشروط بتحرره من القيود الداخلية التي تكبّل روحه وعقله، ومن القيود الخارجية التي تكبل حركته ومبادراته. تكفينا مقارنة سريعة بين حال المجتمعات التي حصلت على

الحرية، كما هو الحال في الدول الصناعية، وتلك التي لا تزال سجينة قيودها الداخلية والخارجية مثل معظم مجتمعات العالم الثالث. وإذا كان أيّ أحد سيحتج بوجود عوامل أخرى لتخلّف هذه عن تلك، وهو احتجاج لا نختلف فيه، فإن أصدق دليل على مكانة الحرية وتأثيرها هو الفارق بين الدول الأوروبية نفسها، تلك التي لديها تقاليد الحرية والديمقراطية منذ زمن طويل، وتلك التي اكتشفتها حديثاً. ثلاث دول يمكن أن تكون مضرب المثل في هذا الصدد: فرنسا التي تحرر شعبها منذ زمن طويل؛ البرتغال الأحدث عهداً بالحرية؛ وإسبانيا التي تقع في منتصف المسافة بين الاثنتين. هذه ثلاث دول تعيش ضمن محيط إقليمي واحد، وتدين شعوبها بدين واحد لكن الفرق شاسع بينها في كل جانب من التقدم العلمي والثقافي والتقني إلى مستوى معيشة السكان، فضلاً عن القوة والتأثير على المستوى الدولي. قارن أيضاً بين دولتين متماثلتين في كل شيء تقريباً عدا النظام السياسي: كوريا الشمالية وأختها الجنوبية. بينما يعاني الكوريون الشماليون الجوعَ والفاقة، فإن المنتجات التقنية لإخوتهم في الجنوب تشترى في شرق العالم وغربه. قارن أيضاً بين شرق ألمانيا وغربها قبل اتحادهما وبعد الاتحاد. شعب واحد مقسم بين نظامين سياسيين مختلفين، أحدهما يحمي الحريات الفردية والمدنية والآخر يحجبها أو يحددها. بين قيام الدولتين قُبَيْلَ منتصف القرن العشرين واتحادهما في أوائل التسعينيات من القرن نفسه، تحولت ألمانيا الغربية إلى واحدة من أعمدة الاقتصاد العالمي ومنتجي العلم والتقنية، وارتفع مستوى المعيشة فيها إلى واحد من أعلى المراتب على المستوى العالمي، بينما بقيت ألمانيا الشرقية دون المستوى المتوسط في معيشة شعبها وفي

إنتاجها العلمي والتقني وفي دورها على المستوى الدولي. كان الفرق الوحيد بين شطري ألمانيا هو احترام الحريات في شطرها الغربي وهيمنة الاستبداد في الشطر الشرقي، إلى أن قرر الشرقيون أن لا حل سوى إعادة توحيد البلد المقسم، أي ـ في حقيقة الأمر ـ إلغاء النظام الشرقي والانضواء تحت لواء النظام القائم في الشطر الغربي.

ربما لم تخلُ حقبة على امتداد تاريخ البشرية من جدل حول الحرية، دعوة إليها أو اعتراض عليها، أو صراع بين المطالبين بها والخائفين منها، أو نقاش حول معناها وحدودها وتطبيقاتها. معظم هذه الجدالات دارت حول أربعة عناصر مترابطة هي: أ ـ طبيعة الحرية ذاتها. ب ـ العلاقة بين الحرية وأمثالها من المنافع الاجتماعية. ج ـ مكانة الحرية ضمن سلم المنافع الاجتماعية. د ـ انعكاس السياسات العامة على حريات الأفراد[116].

سوف نبدأ النقاش، إذاً، بعرض تعريف للحرية ومفاهيمها المختلفة، قبل أن نعالج العلاقة بينها وبين القيم والمبادئ التي ترتبط بها أو تتبادل التأثير معها.

أولاً: مفهوم الحرية وتطوره التاريخي

تستطيع ببساطة أن تقول «أنا حر»، وتعني انك لست عبداً لأحد، أو أن أحداً لا يفرض عليك طريقة خاصة في الحياة أو العمل، أو لا يمنعك من انتخاب خياراتك الخاصة التي ترى أنها

116 - Gerald C. MacCallum, Jr., {Negative and Positive Freedom}, The Philosophical Review , Vol 76, Issue 3 (Jul., 1967), 312-334.

طريق إلى تحقيق ذاتك أو الوصول إلى السعادة في حياتك. هذا التوصيف المغالي في البساطة يخفي وراءه مفهوماً في غاية التعقيد. من المؤكد أن الإحساس بالحرية والحاجة إليها قديم قدم البشرية نفسها. في الأزمان القديمة تحدث بعض الفلاسفة والمتصوفة عن الحرية في معنى الانعتاق والتحرر من الميول النفسية والشهوات، أو ما يسمى بـ النفس السفلى، وصولاً إلى السيطرة التامة للعقل على حركة الإنسان وأفعاله. هذا النوع من التحرر أو الانعتاق لا يناله غير قليل من الناس. وتسبقه رياضة ذهنية وروحية غرضها تمكين النفس العليا، أو العقل، من تكييف نوازع الإنسان الداخلية ومراداته وطريقة عيشه حتى تنسجم تماماً مع قواعد الأخلاق، وتجسد طبيعة الإنسان النقية. الحرية في هذا المفهوم تساوي «تحرر الإنسان من غرائزه وشهواته». وقد ركز مؤيدو هذا المفهوم على مناهج وفرص التطور الروحي والمعنوي للإنسان، ولم يهتموا كثيراً بتغيير النظم والمؤسسات التي يعيش في إطارها أو يتأثر بوجودها وعملها[117].

لكن أول استعمال لمصطلح «الحرية» في نص قانوني، أي باعتبارها حقاً للمواطن يحميه القانون، يرجع على الأرجح إلى الحضارة السومرية في القرن 24 قبل الميلاد. تشير إحدى الوثائق إلى أن اوروكاجينا، ملك لاغاش، أصدر مرسوماً يعيد إلى رعاياه حقوقاً سبق إقرارها ثم سلبت، ويضمن لهم الحماية القانونية من رجال السلطة. وتشير وثائق أخرى إلى قواعد

117 - M. J. Adler, {Freedom as Natural, Acquired, and Circumstantial}, in Robert E. Dewey, James A. Gould, Freedom: Its History, Nature, and Varieties , (Macmillan, 1970), p. 70

قانونية وضعها الملوك اللاحقون من أجل ترسيخ مبدأ العدالة وتعزيز حرية الرعايا وحمايتهم من استغلال الطبقات القوية أو النافذة للسلطة[118].

كل تفكير في الحرية أو نقاش حولها ينظر في العادة إلى علاقة بين ثلاثة عناصر: أ ـ الفرد. ب ـ شيء يريده الفرد. ج ـ عامل خارجي (أو داخلي) يمنع التقاء الاثنين أو يسمح به. ويتركز الجدل في الغالب حول العنصر الثالث، أي العامل الخارجي (أو الداخلي). حين يقول الفرد إنه حر أو غير حر، فإنه يشير إلى أن العوامل الخارجية تسمح بتحقيق إرادته أو تعيقها. لكنه أيضاً قد يصف مشاعره الداخلية في لحظة محددة، فهو يقول إنه حر أو غير حر، بمعنى أن رغباته متدفقة وقابلة للتحقيق، أو إنها مكبوتة أو مقيَّدة. الحرية هنا وصف للذات، بينما هي في الحالة الأولى وصف للعلاقة بين الذات والخارج. أو وصف للواقع الخارجي فقط. حول كل من العناصر الثلاثة دارت نقاشات كثيرة جعلت موضوع الحرية واحداً من أغنى حقول المعرفة الإنسانية، وهي لا تزال ـ وربما ستبقى ـ جذابة للمزيد من الباحثين والنقاشات. وبحسب إيسايا برلين، الذي تحدث في خمسينيات القرن الماضي فقد سجل تاريخ المعرفة نحو 200 معنى للحرية اقترحها باحثون في حقب التاريخ المختلفة، تدل بالتأكيد أن محتوى هذا المصطلح الصغير أوسع بكثير وأعمق مما يبدو عليه في النظرة الأولى[119]. لا غرابة في ذلك فهي تقع في قلب

118 - Dewey & Gould, ibid., p. 48

119 - Isaiah Berlin, Liberty , ed. By Henry Hardy, (Oxford University Press, 2002), p. 168.

الحركة التاريخية للإنسانية، وهي محور التجاذب بين الإنسان والظرف الأكثر تأثيراً في حياته، أي الإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه والدولة التي يخضع لسلطتها.

دعنا نبدأ، إذاً، بعرض تعريف موسَّع نسبياً لمفهوم الحرية اقترحه كارل دوتش، ثم نعود إلى عرض تطور المفهوم وتفصيل محتواه. تنطلق فكرة الحرية هنا من المقارنة بين وضع الإنسان في حالات مختلفة، يمثل كل منها فرصة أو قيداً، وصولاً إلى مساواة مفهوم الحرية بتوفر خيارات متنوعة قابلة للتحويل إلى أفعال. الحرية عند دوتش، هي «شريحة الخيارات الفعالة المتاحة لفرد أو جماعة من الأفراد. قدرة الجماعة على اختيار الأفعال أو السياسات يمكن أن تترجم عند الممارسة إلى خيارات غير مباشرة للأفراد». هذا المعنى يقترب كثيراً من مفهوم الحرية الإيجابية الذي سنعرضه لاحقاً، لكنه يسعى إلى تلافي الاعتراضات التي ترد عليه من خلال تقديم أجزاء مفهوم الحرية كمنظومة مترابطة.

للحرية في هذا المنظور أربعة أبعاد أو شروط مسبقة:

1 ـ غياب المعوِّقات التي تقيِّد حركة الفرد، وهو البعد الذي اهتم به منظِّرون كلاسيكيون مثل جون لوك وآدم سميث.

2 ـ توافر الفرص الفعلية التي يجسد الفرد من خلال استثمارها إرادته ورغباته وطريقة العيش التي يطمح إليها. ويتعلق هذا البعد بالإمكانات التي تتيحها البيئة والنظام الاجتماعي للفرد. وركز على هذا الجانب المفكرون الذين ربطوا بين مفهومي الحرية والعدالة الاجتماعية، مثل توماس غرين، كارل ماركس، برنارد شو، وسيدني ويب.

3 ـ قابلية الفرد الذاتية، البدنية أو الروحية أو الذهنية، لفعل ما يريد، وركز عليها هيغل.

4 ـ وعي الفرد بالمحيط الذي يتعامل معه، بما فيها وعيه بحقوقه والفرص المتاحة له، فضلاً عن قدراته الشخصية. وكان هذا البعد محل اهتمام الفلاسفة اليونانيين من هيراكليتوس إلى سقراط ثم علماء النفس المعاصرين ولا سيما في مدرسة سيغموند فرويد[120].

تلخص هذه الأبعاد معظم الإشكالات التي تعرضت لها التعريفات المختلفة للحرية. لكنها تكشف أيضاً عن إشكالية مهمة مصدرها هو التعارض المحتمل بين ما يريده الإنسان وبين الوسائل المتاحة لتحقيق هذه الإرادة. ينتمي بعض تلك التعارضات إلى المجال السياسي كما في البعدين الأول والثاني، بينما تنتمي التعارضات في البعدين الثالث والرابع، إلى المجال النفسي والثقافي. وبالنسبة إلى الثاني تحديداً، فإن قلة الخيارات قد لا تكون نتيجة لسياسات حكومية تستهدف بشكل مباشر تقييد الحرية، بل بسبب تدنّي مستوى النمو الاقتصادي أو تخلُّف المجتمع. وعلى أي حال فإن الاهتمام بهذه الأبعاد الأربعة سوف يفتح أبواباً أوسع لمناقشة موضوع الحرية. دعنا، إذاً، نعيد قراءة الأبعاد الأربعة السابقة من الزاوية السلبية لتحديد معنى الحرية والتقييد:

أ ـ يريد الفرد تحقيق رغبات معينة، لكنه لا يستطيع لأن

120 - Karl Deutsch, {Strategies of Freedom: the Widening of Choices and the Change of Goals}, in Carl J. Friedrich, Liberty , Atherton Press, 1962, p.302

الحكومة تمنعه من ذلك. يشير هذا الموضوع، إذاً، إلى عيب في النظام السياسي أو القانوني، في ما يخص ضمانه لحريات الأفراد وحقوقهم.

ب ـ قد لا يكون ثمة عائق سياسي أو قانوني أمام الفرد، لكن الأدوات المادية والفكرية الضرورية لإنجاز ما يريده، غير متوافرة في البيئة المحيطة. يشير هذا البعد إلى الكفاءة المادية للنظام الاجتماعي ولا سيما مستوى التنمية فيه.

ج ـ ربما يكون الظرف السياسي مناسباً والفرد قادراً، لكن البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد لا تسمح له بالسعي إلى غايته رجوعاً إلى مسلَّماتها الثقافية أو منظومتها القيمية. بعبارة أخرى، إن الفرد يستطيع ـ نظرياً ـ فعل ما يريد، لكنه سيتحمل عبئاً اجتماعياً لا يسهل احتماله. يركز هذا العامل على الثقافة السياسية السائدة وتوافر الضمانات القانونية التي تحمي تعددية الآراء والمبادرات الفردية.

د ـ قد تكون الظروف السابقة كلها مساعدة، والفرد راغباً في التحرر، لكن ثقافته الشخصية مقيدة أو معيقة، أو أنه يفتقر إلى القدرة الروحية أو البدنية أو الذهنية التي تمكنه من تحمل تبعات التحرر أو ثمن الحصول عليه. يركز هذا العامل، إذاً، على القابلية الذاتية للتحرر أو ممارسة الحرية.

الجدل المعاصر حول مفهوم الحرية يدور في معظمه حول العوائق الخارجية. أي ضمن الدوائر الثلاث الأولى. الفرضية هنا أن الإنسان له حق في أن يفعل ما يشاء، أو أنه يريد أن يفعل شيئاً، لكن ثمة عائق خارجي يمنعه من تنفيذ إرادته. هذا العائق قد يكون طبيعياً أو ذاتياً مرتبطاً بالفرد نفسه. قد يريد

الفرد أن يطير في الهواء لكن طبائع الأمور تأبى عليه ذلك، أو قد يريد شيئاً لكن يمنعه عنه جهله به أو مرضه أو فقره أو عدم توافره في المحيط. العوائق الطبيعية ليست موضوعاً للنقاش أصلاً. ولا تعتبر من نوع تقييد الحرية، بل هي من الممتنعات طبيعياً. النوع الأخير من العوائق، أي تلك التي تتعلق خصوصاً بذات الإنسان (مثل الجهل والمرض) أو بالإمكانات المتوافرة في البيئة المحيطة (مثل الخدمات العامة الضرورية لتسهيل الحياة) كانت موضوعاً لنقاشات المفكرين الاشتراكيين الذين اعتقدوا أن إقرار القانون بحرية الأفراد لا يجدي نفعاً طالما لم يستطع الإنسان استثمارها بسبب قصور ذاتي أو بيئي. وسنعرض هذه الفكرة في الصفحات اللاحقة. عدا ذلك فإن أبرز النقاشات تدور في إطار الرؤية الليبرالية التي تركز على عنصرين رئيسين هما: التدخل الاعتباطي ضد إرادة الفرد، وجبره على فعل ما لا يريد أو منعه من فعل ما يريد.

مفهوم ثابت وتعبيرات متغيرة

قد ننظر إلى هذه المعاني كتمظهرات مختلفة لمفهوم واحد، وقد ننظر إليها كمستويات للفكرة يناسب كل منها مرحلة أو ظرفاً بعينه، أو ربما ننظر إليها كعناصر تخصيص للمفهوم العام. أما هارولد لاسكي، فقد اعتبر أن المعاني المختلفة للحرية هي تعبير عن الظروف التاريخية المختلفة للفكرة. بعبارة أخرى، إن الحرية مبدأ له مفهوم ثابت، ينصرف عند الشرح إلى معانٍ وتطبيقات عديدة، بعضها مطلوب ومحل اهتمام في جميع الأحوال، وبعضها الآخر يبرز في ظرف معين من دون غيره. في بعض الظروف يعبّر الناس عن رغبتهم في الحرية من خلال

الإصرار على التسامح الديني. وفي وقت آخر ينصرف المفهوم إلى التشديد على الحقوق المدنية، وفي ظرف ثالث إلى الحريات الشخصية. بعبارة أخرى، إن الاهتمام الظرفي ببعد معين من أبعاد الحرية أو عنصر خاص مما ينطوي عليه مفهومها، يمثل تعبيراً عن ضرورات أو إفرازات الحركة الاجتماعية في حقبة محددة. وبهذا المعنى، فإن الدعوة للحرية هي محاولة لإيجاد الشروط المناسبة للملاءمة بين حاجات الجمهور والأوضاع القانونية الحاكمة أو حاجات السلطة السياسية. مضمون الدعوة للحرية أو العناصر التي يجري التركيز عليها ليست واحدة في كل الأوقات بالرغم من أن المبدأ الذي ترجع إليه واحد وثابت. بناء عليه، فإن من الأفضل النظر إليها كانعكاس أو مفعول للظرف التاريخي والبيئة في مكان وزمان معينين. البيئة الاجتماعية ضمن ظرف محدد تفرز هماً أو انشغالاً أو ضرورة، تدفع الجمهور للتركيز عليها، فتصبح هي موضوع المطالبة بالحرية. هذا يذكّرنا أن الحرية جزء لا يتجزأ من الحركة الاجتماعية، ولا يمكن تصورها خارج هذا الإطار. ولهذا السبب، فإن نقاشها يتركز دائماً على العلاقة بين المفهوم وبين النظام القانوني والاجتماعي السائد، ما إذا كان يميل إلى توسيع الحريات الفردية والعامة أو تضييقها؟ ما إذا كان يوفر السبل الكفيلة بممارستها أم يتركها حبراً على ورق؟[121].

من الممكن، إذاً، اعتبار المفهوم الذي اقترحه الاشتراكيون إفرازاً لظرف تاريخي مختلف عن ذلك الذي ظهر فيه المفهوم

121 - Harold J. Laski, {The Changing Content of Freedom in History}, in Dewey & Gould, op. cit., p. 51.

الليبرالي الكلاسيكي. طبقاً لرأي لاسكي، فإنه يمكن تمييز حقبتين أساسيتين في تاريخ الكفاح من أجل الحرية في أوروبا منذ عصر الإصلاحات (حوالى القرن السادس عشر) حتى اليوم.

تركَّز الكفاح في الحقبة الأولى ، على تحرير الفرد من هيمنة القوى النافذة التي تستمد سلطانها من الدولة أو الكنيسة أو الاقتصاد، والتي فرضت عليه الخضوع لإرادتها وتكييف حياته طبقاً لتوجهاتها. وانصبت الجهود خلال هذه المرحلة على إصلاح القانون الوطني بتضمينه قواعد جديدة تنصّ على حقوق محددة للأفراد، يمكنهم ممارستها والمطالبة بتطبيق مقتضياتها بغضّ النظر عن موقعهم الطبقي أو انتمائهم الاجتماعي. يمكن اعتبار هذه الحقبة مرحلة الانعتاق الشخصي، أي تحرير الذات من تحكّم الآخرين. ويتجلّى أبرز تعبيراتها الكلاسيكية في برنامج الثورة الفرنسية. الفهم العام للحرية في هذا الإطار كان يتجه إلى المفهوم السلبي، أي حماية الفرد من القهر أو التدخل الاعتباطي للغير وتركه يقرر طريقة حياته كما يريد[122].

في الحقبة الثانية ، التي بدأت مع اتساع دور الطبقة العاملة الحديثة، تركز الكفاح على إصلاح البيئة الاجتماعية على النحو الذي يمكّن الطبقات الضعيفة، كالعمال مثلاً، من الاستفادة القصوى من حقوقهم التي أقرها القانون. كان الشعور السائد في أواخر القرن التاسع عشر أن الليبرالية الرأسمالية (laissez-faire) لم تعد قادرة على استيعاب تحديات القرن الجديد، وظهر هذا بوضوح أكبر حين اندلعت الحرب العالمية الأولى (عام 1914)؛

122 - Harold J. Laski, ibid., p. 52.

فقد ساعدت ظروف الحرب على تأكيد الحاجة إلى قيادة قوية تستطيع حشد وتنظيم الشعب على مختلف الصعد من أجل ضمان الانتصار في الحرب. كان ثمة قلق من أن التفاوت في مستويات المعيشة وتباين نصيب الطبقات الاجتماعية المختلفة في الموارد العامة، قد يُضعف مساهمة الطبقات المحرومة في الجهد العسكري المباشر أو الداعم للقوات المسلحة.

وجد العمال أن الحرية في مفهومها السلبي، أي إن يفعل الإنسان ما يشاء، غير قابلة للتجسيد الفعلي، نظراً إلى افتقارهم إلى الوسائل الضرورية لتحقيقها. تركزت الأنظار على المجال الاقتصادي والمعيشي، واكتشف الناس أن التفاوت الفاحش في الثروة يقود مباشرة إلى تفاوت في القدرة على الاستفادة من الحقوق الفردية، ومن بينها الحرية. وهي المجادلة نفسها التي طرحها الاشتراكيون. في حالات الفقر والجهل والمرض، لا يمكن ترجمة الحق إلى تحسين فعلي لمستوى المعيشة. ومن هنا فقد تمحورت الجهود على المطالبة بنصيب معقول في الإنتاج الاجتماعي والثروة المتولدة على المستوى الوطني، وجرى استعمال أدوات الضغط الجماعي لتحقيق هذه الغاية.

تبلورت هذه المشاعر في مبدأ التخطيط الجمعي الذي يعني السماح للدولة بالتدخل المباشر والواسع النطاق في صياغة النظام الاجتماعي وإدارة السوق والتخطيط المركزي لتوزيع الموارد العامة، فضلاً عن توفير الخدمات الضرورية للطبقات الدنيا. وقد كانت ظروف ما بعد الحرب سبباً مباشراً في تعميم الاقتناع بهذا المبدأ، حيث قامت الحكومة العمالية في بريطانيا بتأميم العديد من قطاعات الخدمة العامة وأصدرت

برامج للرعاية الاجتماعية، وتبنت فكرة أن كل مواطن له حق في حد متوسط من الرعاية، وأن المجتمع، ممثلاً في الدولة، كفيل بأولئك الذين لا يستطيعون الاعتماد على أنفسهم مثل الأطفال والمرضى وكبار السن والعاجزين والعاطلين عن العمل. وفي الحقيقة فقد شهدت الحقبة الواقعة بين الحربين الأولى والثانية (1918 ـ 1939)، تحولاً عاماً في أوروبا باتجاه دولة المنفعة العامة (welfare state)[123].

ساهم انتشار هذا المبدأ في إغناء مفهوم المواطنة التي أصبحت تتضمن إضافة إلى الحقوق السياسية، حقوقاً اقتصادية واجتماعية ما كانت منظورة في ظل الليبرالية الكلاسيكية. وظهرت حجةٌ فحواها أن الحرية ستبقى مفهوماً فارغاً ما لم تصحبها مساواة في فرص المعيشة والناتج المتولد عن العمل. ينسب هذا المبدأ إلى الاقتصادي الإنكليزي جون مينارد كينز (1883 ـ 1946)، الذي اعتبر واحداً من أبرز التعديلات في الليبرالية الكلاسيكية. ومن المؤكد أن هذا الاتجاه قد تأثر بعوامل عديدة إضافة إلى إفرازات الحرب، من بينها الثورة البلشفية في عام 1917، ثم قيام المعسكر الاشتراكي في شرق أوروبا بعد الحرب الثانية، والصين الشعبية في الأربعينيات. تبنت النظم الاشتراكية مبدأً نقيضاً يقوم على تدخل الدولة بشكل موسع في حياة المجتمع والأفراد. تدخُّل الدولة قلّص مساحة الحرية ـ المتاحة على المستوى النظري على الأقل ـ . لكن الأكثرية

123 - For more on the topic, see: Stuart Hall, {The state in Question}, in G. McLennan, D. Held, S. Hall (eds.), The Idea of Modern State , Open university press 1984, p. 11.

الساحقة من الناس، ولا سيما الطبقات الضعيفة، وجدت الأمر مناسباً، لأنه حررهم من عبء ثقيل، هو ضمان الحد الأدنى الضروري للبقاء والكرامة.

يمكن وصف المرحلة الجديدة من تاريخ الحرية بمرحلة الانعتاق الاجتماعي. اتخذت الحكومة بشكل متزايد صفات أبوية؛ فهي ترعى مواطنيها وتوفر حاجاتهم، لكنها في الوقت نفسه تقنن سلوكهم الفردي والجمعي وتخلق نسقاً حياتياً واجتماعياً يتسم إذا نظرنا إليه من الزاوية الإيجابية بالمساواة، لكنه قد يحمل أيضاً صفات التماثل والتشابه القسري. من ناحية أخرى، فإن تطور الاقتصاد قد أدى إلى خلق مجتمعات مدينية ضخمة جداً، زادت من الحاجة إلى التقنين وتدخُّل الدولة، وهذا وذاك ساهما بدورهما في تقليل أهمية الفرد، فأصبحت حريته مشروطة بالتناغم مع الآخرين الذين يعيشون معه في الظرف الاجتماعي نفسه[124].

الحرية السياسية

حين تكون في مجتمع تقليدي يتجادل حول الحرية، أو حين تقرأ مقالة لكاتب تقليدي يتحدث عن الحرية، فسوف تصادفك بالتأكيد عبارة «لا توجد حرية مطلقة، لا بد من قيود على الحرية وإلا انقلبت إلى فوضى وعبث». هذه العبارة التي تبدو ـ ظاهرياً على الأقل ـ عقلانية، هي أقوى الحجج التي يتسلح بها أعداء الحرية لفرض سلطتهم أو رؤيتهم على عامة الناس. بغضّ النظر عن ارتيابنا في هذا التعبير وأغراضه، إلا أننا بحاجة إلى فهم

124 - Harold J. Laski, op. cit., p. 52.

الأرضية التي يقوم عليها والإطار الذي يسمح باعتباره عقلانياً أو ضد العقلانية. وهذا يقودنا إلى العلاقة بين الفرد وما يطلبه من حرية (أي إلغاء القيود) والمجتمع وما يطلبه من انضباط (أي مزيد من القيود). وقد لا يكون من ضروب المبالغة القول إن هذه المسألة هي جوهر الجدل حول العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والدولة.

لا بد، إذاً، من تقييد النقاش بفرضيتين أساسيتين:

الفرضية الأولى ؛ إن النظام الاجتماعي لا يكون عادلاً إلا إذا كان أعضاؤه أحراراً، أي إذا ضمن هذا النظام لأعضائه قدراً من الحريات الأساسية والثانوية التي تسمح بوصفهم بأنهم أحرار. باعتبار أن عبودية البشر لأندادهم نقيض للعدل.

الفرضية الثانية ؛ إن الحرية التي نتحدث عنها هي حرية الفرد الذي يعيش في مجتمع سياسي محكوم بقانون وأعراف ونظام علاقات محدد.

النقاش حول الحرية هو بالضرورة نقاش حول الرابطة الاجتماعية، علاقة الفرد بالمجتمع، قدرة الفرد على استثمار حريته على نحو عقلاني، التوازن بين مصالح الفرد والجماعة، ونصيب الفرد من المنافع والمسؤوليات المترتبة على العيش الجمعي، وما أشبه.

التمظهر الرئيس لمشكلة الحرية يتمثل في حرية الفرد مقابل المجتمع والدولة، ولا سيما حريته في معارضة سياسات الدولة. هذه الإشكالية هي محور لجانب كبير من النقاشات النظرية في الفلسفة وعلم السياسة؛ فمنذ تبلوُر الفلسفة السياسية الحديثة كان

السؤال الأكثر إلحاحاً هو: كيف نقيم حكومة قوية وفعالة ونحافظ في الوقت نفسه على الحريات الفردية؟ السر في هذا السؤال يكمن في التجارب التاريخية الكثيرة التي كشفت عن الميل الطبيعي للحكومة إلى اختراق «الحريم الشخصي» للأفراد وتقييد حرياتهم كلما قويت شوكتها. هذا الميل قد يتجسد في شكل قوانين مقيدة للحريات أو في شكل هيمنة مركزية على مصادر القوة بحيث يتحول الفرد إلى تابع للنخبة الحاكمة، لا حول له ولا قوة ولا قدرة على المعارضة، حتى في ظل القوانين التي تكفل له الحرية والاستقلال. بسبب هذه التجارب المريرة، أصبحت الموازنة بين فاعلية الدولة وحمايتها لحريات الأفراد أحد أبرز معايير العدالة في معناها السياسي؛ في الحقيقة لقد أصبحت قيمة أي حكومة في عالم اليوم ومشروعيتها، رهناً بما تفعله لضمان حرية مواطنيها وتساويهم في الفرص والواجبات. إن أسوأ الحكومات هي تلك التي تحرم الناس من حرياتهم فتحولهم إلى ما يشبه مجتمعاً من العبيد، أو تلك التي تميز بينهم، فيكون بعضهم بمثابة عبيد للبعض الآخر.

ثانياً: الحرية بين المفهومين السلبي والإيجابي

في منتصف القرن الماضي، طرح إيسايا برلين، تعريفاً جديداً لمفهوم الحرية أصبح الآن معيارياً في بحوث الحرية السياسية. رأى برلين أنه يمكن تصنيف الـ 200 معنى للحرية التي سجلها تاريخ المعرفة، إلى طائفتين كبيرتين: الحرية في المعنى السلبي الذي ينطوي في جواب عن سؤال: ما هي المساحة المتاحة لشخص أو جماعة كي يفعلوا ما يريدون أو يكونوا كما يشاؤون من دون أن يتدخل في شأنهم أي شخص آخر؟ يشير

المفهوم، إذاً، إلى استقلال الفرد وعدم تدخل الآخرين في حياته، أي «الحرية من..».

أما الحرية في المفهوم الإيجابي فتنطوي في جواب سؤال: من هو، أو ما هو مصدر التدخل أو السلطة التي يمكنها تقرير ماذا يفعل شخص ما، وكيف يكون على هذا النحو من دون سواه؟ يشير المفهوم، إذاً، إلى فعل الفرد شيئاً يتطلب مباشرة أو مداورة موافقة الغير، أي «الحرية في..». طبقاً لبرلين، فقد تطور المفهومان في سياقين تاريخيين مختلفين. والاختلاف بين السؤالين واضح. لكن الجواب عن كل منهما قد يتشابه مع الآخر في بعض الوجوه. يميل المفكرون الاشتراكيون إلى معنى قريب من المفهوم الثاني، بينما يتفق الليبراليون على الأول، أي عدم التدخل[125].

الحرية السلبية

منذ أواخر القرن الثامن عشر، ساد الميل إلى المعنى السلبي للحرية بين عموم المفكرين الليبراليين الذين اعتبروها ضرورة للحياة الكريمة. لكي يتمتع الإنسان بوجوده ككائن عاقل، فهو بحاجة لمساحة حرة يتصرف ضمن حدودها وفق ما يراه صالحاً لنفسه؛ فإذا منعه الآخرون من إنفاذ إرادته ضمن ذلك المجال، أو ضيقوا عليه المساحة المتاحة، فإنه ـ بقدر ذلك التضييق يعتبر مقهوراً أو محروماً من الحرية. أنت محروم من حريتك حين تعجز عن الوصول إلى غاياتك بسبب منع الآخرين لك أو إعاقتهم حركتك، وليس بسبب العجز الذاتي أو العوائق الطبيعية.

125 - Berlin, op. cit, p. 169.

رأى جون ستيوارت ميل، وهو من أعلام الفكر الليبرالي، أن «الحرية الوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي حريتي في السعي وراء ما هو مصلحة وخير خاص لنفسي، بحسب ما أراه، وبالطريقة التي تناسبني، طالما لم يؤدِّ هذا السعي إلى حرمان الآخرين من مصالحهم أو إعاقة سعيهم إلى نيلها»[126]. تركُ الفرد ليقرر طريقه بنفسه، وعدم إعاقته أو التدخل في أمره، ضرورة لتمتعه بإنسانيته، وشرط لتفتح عقله، مثلما هو شرط لتقدم المجتمع. ما لم يُترك الإنسان كي يعيش كما يشاء في الطريق الذي يهمه شخصياً، فلن يكون ثمة فرصة للعفوية والأصالة والجدة والنشاط العقلي والشجاعة الأخلاقية. سوف يركد المجتمع تحت أثقال الخمول والبلادة. إذا قبل المجتمع بالارتهان لما اعتاد عليه من أفكار وأنماط حياة، وإذا حجبت الأفكار الجديدة المتعارضة مع السائد، فلن تظهر الحقائق الجديدة وغير المعروفة إلى النور. الفرد في مجتمع كهذا لن يتربى على الإبداع والتجديد، بل سيكون على الأغلب مثل شجرة صفراء، نحيلاً مشلولاً وملتوياً. لا يمكن المجتمع أن يتقدم أو يكتشف طريق الحضارة ما لم يطلق التعبير الحر والتبادل الحر للأفكار[127].

ربما كان المفكر الإنكليزي توماس هوبز، أول من تبنّى مذهب عدم التدخل كمفهوم للحرية؛ فقد رأى أن حرية الإنسان رهن بانعدام القيود التي يمثلها موقف الآخرين، سواء كانوا أفراداً أو منظمات اجتماعية أو حكومية. طالما كان الفرد مضطراً إلى الالتزام بقانونٍ ما، فهو غير حر أو أن حريته محدودة،

126 - John Stuart Mill, On Liberty ,, p. 26.

127 - Mill, ibid., p. 109.

فالقانون بطبيعته إما محدِّد لحركة الإنسان بمعنى أنه يفرض عليه السير في طريق معين، أو كابح له من السير بحسب رغبته وإرادته الخاصة. الحرية التامة لم توجد ـ في رأي هوبز ـ إلا في مجتمع الحالة الطبيعية السابق لقيام الدولة، حيث كان بوسع الفرد فعل ما يشاء من دون أن يبالي بأحد أو يتقيد بقانون. ولهذا قال إن الحرية الحقيقية تكمن في صمت القانون[128].

تنطلق هذه الرؤية من فرضية أن القانون يمثِّل قيداً على الحرية، لكنها لا تدعو إلى إلغاء القانون. طبقاً لماديسون، فإن الرؤية الليبرالية تجمع مفهوم هوبز السلبي للحرية مع رؤية إيجابية للدولة والقانون، وتعتبرهما ضروريين للمجتمع على النحو الذي شرحه روسو. الرسالة النهائية في هذه الرؤية، إذاً، هي: (أ) أن حرية الإنسان في المجتمع المدني محددة بالقوانين القائمة. و(ب) أن القوانين قد تؤدي إلى استعباد الفرد، ولهذا فإن المشرعين بحاجة إلى التزام حدّ واضح كي لا ينقلب مسارنا من التشديد على النظام إلى قبول انتزاع حرية الأفراد واستعبادهم باسم النظام أو حاجات المجتمع. وبحسب تعبير جون راولز، فإن فهم أولوية الحرية يقتضي دائماً التمييز بين حجب الحرية (restriction) وتنظيم ممارستها(regulation) [129].

استقلال الفرد

تميل الدراسات المعاصرة إلى التركيز على مكونات الظرف الاجتماعي ـ السياسي باعتباره البيئة التي تتولد فيها العوامل

128 - G. B., Madison, The Logic of Liberty , p. 92.

129 - John Rawls, Political Liberalism , Columbia University Press, 1996, p. 295.

المساعدة أو المعيقة للحرية. تتشكل حياة الفرد اليومية تحت تأثير جملة من العوامل، أبرزها الأنظمة والمؤسسات والمنظومات الاجتماعية ـ السياسية التي تحدد طريقة حياة الفرد ومكانته وموقعه ضمن محيطه الحيوي. نحن نتحدث، إذاً، عن فرد يتأثر مسار حياته بإرادات الآخرين وأفعالهم، سواء كان هؤلاء الآخرون جماعة بأكملها أو فريقاً نافذاً في هذه الجماعة. يتفاعل الفرد بشكل إيجابي واختياري مع بعض تلك الإرادات، لكنه يضطر إلى قبول بعضها الآخر رغماً عنه. يصف لستر هذا الاضطرار بـ «الكلف الإضافية» التي يتحملها الفرد من دون رغبته. ولذا فهو يعرّف الحرية بأنها غياب الكلف الإضافية التي تفرض على الأفراد من دون إرادتهم[130]. هذا الأمر يثير بطبيعة الحال مشكلة جدية تتعلق بالتوازن بين التدخل المقبول وذلك المرفوض، وما إذا كان للأفراد الحق في تحديد ما يقبلونه أو يرفضونه. سوف نتحدث لاحقاً عن الإطار القانوني للحرية وكيف يؤثر القانون على مساحة الحرية المتاحة للفرد. لكن في ما يخص موضوعنا الراهن فقد رأى ماديسون أنّ فكرة عدم التدخل في جوهرها تدور حول «استقلال الفرد»، أي تمتعه بالحماية القانونية من تحكّم الآخرين أو تدخلهم بصورة اعتباطية في حياته. بعبارة أخرى، إن الفرد يوصف بأنه حر حين يكون الآخرون ـ ولا سيما الحكومة ـ ممنوعين قانونياً من فرض إرادتهم عليه وإجباره على فعل ما يشاؤون. التدخل الاعتباطي، ولا سيما المدعوم بقوة تفوق قدرات الفرد يسمى قهراً. حين

130 - J. C. Lester, Escape from Leviathan: Liberty, Welfare, and Anarchy Reconciled , (St. Martin's Press, 2000). P. 57

يتعلق الأمر بمجتمع كامل أو أمة، فإن «الاستقلال» هو أقرب العناوين التي تلخص مفهوم التحرر من تحكم الآخرين في حياة الفرد أو الجماعة[131].

يميّز هذا الاتجاه، إذاً، بين التدخل القانوني في حياة الفرد والتدخل الاعتباطي. تتدخل الدولة من خلال وضع القوانين التي تقيد الحرية لكنها تعتبر ضرورية للحياة المشتركة. يمكن أن لا نعتبر هذا استعباداً للفرد، خاصة إذا التزم واضعو القانون بحدود معينة. لكن الذي يهدد استقلال الفرد وحريته هو التدخل الاعتباطي أو التحكم من جانب أشخاص أو رجال دولة ينطلقون من متبنّيات شخصية لاختراق الحريم الخاص بالأفراد. التركيز على فكرة «استقلال الفرد» يعني: (أ) أن كل فرد يملك مساحة من الحياة الفردية المستقلة التي لا يسمح بتدخل الدولة فيها عن طريق التقنين. (ب) أن هذه المساحة يجب أن تكون محمية بالقانون ضد تدخلات الآخرين مهما كانت مبرراتها.

الحرية الإيجابية

موضوع الحرية الإيجابية يدور ـ كما أشرنا في سطور سابقة ـ حول قدرة الفرد على فعل شيء يتطلب مباشرة أو مداورة مساهمة الغير أو موافقتهم. وقد صرفها بعض الباحثين إلى توافر خيارات متعددة أمام الفرد يستطيع من خلال الأخذ ببعضها أن يحقق ذاته وأن يكون سيد نفسه. من بين أوجه التمايز البارزة بين المعنيين، نشير إلى أن الحرية في المفهوم

131 - Madison, op. cit., p. 72.

السلبي توصف بأنها حق للإنسان كإنسان، ومن هنا فهي شرط لعدالة القانون، وهي أعلى منه وسابقة على وضعه. أما الإيجابية فهي حق للإنسان باعتباره مواطناً في مجتمع سياسي. ولذا فهي لا توجد إلا إذا عرَّفها القانون وحدد معناها وكيفية ممارستها.

نظراً إلى وجوه التشابه العديدة بين المفهومين، ولا سيما في الأنظمة السياسية القائمة على التعاقد، فقد اعتبرهما البعض تعبيراً عن الشيء نفسه من زاويتين متعاكستين. لكن ملاحظة موضوعات التركيز عند أنصار هذه وأنصار تلك، والتطور التاريخي للأساس الفلسفي لكل من المفهومين وتطبيقاتهما، يشير إلى تمايز كل منهما عن الآخر. تتطلب الحرية الإيجابية شيئاً أكثر من غياب التدخل، وهو بالتحديد توافر الوسائل التي تسمح للفرد بصياغة حياته، وينصرف هذا المعنى بشكل رئيس إلى المشاركة في تشكيل الإرادة العامة، في اختيار القادة الذين يديرون الحكومة ويشرّعون القوانين ويضعون السياسات وبرامج العمل المؤثرة في الشأن العام، ومن بينها تلك التي ستؤثر في حياة الفرد نفسه.

يكون الفرد حراً في المعنى الإيجابي حين يتحرر من هيمنة القوى الثقافية والاجتماعية التي تعيقه عن تحقيق ذاته. يتطلب الوصول إلى هذه الغاية تحولاً ذهنياً وروحياً في الشخص نفسه، أو تغييراً في النظام الاجتماعي. الفرد الحر في المعنى الإيجابي هو الذي يصوغ حياته ويسيطر على مجاريها وينفرد بالسيادة على نفسه. السيادة على النفس تتخذ معنى سيطرة الذات العليا على الذوات الأصغر أو الجزئية التي في داخل الإنسان. الذات

العليا ـ في هذا المعنى ـ هي وصف لـلـهوية الاجتماعية للفرد، أي تلك الصفات والمتبنيات التي تحاكي روح وثقافة الجماعة التي ينتمي إليها، سواء كانت قبيلة أو جنساً أو ديناً أو أمة. هذه الهوية تفهم، إذاً، باعتبارها نفساً حقيقية تفرض وجودها وإرادتها على الأفراد حتى تتحدد شخصياتهم. الانتماء إلى جماعة هو مبرر الحاجة إلى الحرية. لو لم يعش الفرد في مجتمع، فإن الحرية لن يكون لها موضوع. لكن العيش في الجماعة له ثمن، يتضمن على أقل التقادير تداخلاً ثقافياً وروحياً بينها وبين الفرد، يؤدي بالضرورة إلى اندماج الفرد في الجماعة. ويتحقق الاندماج من خلال تفكيك تدريجي لهوية الفرد الخاصة، أي إلغاء بعض خصوصياته، وتعزيز جانب التماثل بينه وبين بقية أعضاء الجماعة، إلى حد يصبح تمثله لشخصية الجماعة أظهر من تمثيله لذاته المستقلة والمتمايزة عن الغير. ينتج من هذه العملية إعادة صياغة لإرادة الفرد وخياراته، فنوع الحرية التي يطلبها سيكون هو النوع الذي اختارته الجماعة، وكذلك العدالة وبقية القيم. مثل هذه العملية لا تتم ـ بالضرورة ـ بطريقة عنيفة أو مباشرة؛ ففي معظم الحالات يجري «توجيه» اكتشاف الفرد لهويته في وقت تشكلها، أي في صباه، وعندما يبدأ في اكتشاف الحياة الاجتماعية.

تبنـى مفهـوم الحريـة الإيجابيـة عـدد بـارز مـن المفكـرين المحـافظين والاشـتراكيين والفلاسفة الأخلاقيين، كما تبناه المفكرون الدينيون في الإسلام والكاثوليكية والبوذيـة وغيرهـا. بين الأسماء الأوروبية البارزة في هذا السياق تجد جان جاك روسـو، إيمانويـل كـانط، فيختـه، هيغل، وكارل ماركس. بصورة عامة، إن المفهوم السلبي ينسجم مـع فكـرة الدولـة المحـدودة

التدخل، بينما ينادي بالمعنى الإيجابي أولئك الذين يدعون إلى دور واسع ـ أي تدخل واسع ـ للدولة في الحياة العامة.

يعتقد أنصار الحرية الإيجابية أن المفهوم السلبي، أي غياب التدخل أو القهر، لا يعطي الفرد حرية كاملة أو حقيقية. مجرد الوجود غير المقيد ليس حرية كاملة. الحرية هي أن تفعل الشيء الذي يجسد تطلعاتك في الحياة، أي الذي يتحقق من خلاله وجودك كإنسان مستقل. أنت حر إلى الحد الذي تسيطر فيه على مجاري حياتك وتكون سيد نفسك. وهذا قد يعتمد على قدرات الفرد فقط، أو ربما يتوقف على مشاركة المجتمع أو مساعدة الدولة. إذا عجزت عن ذلك فلست حراً حتى لو لم يكن ثمة قيد عليك[132].

رأى برلين في الحرية الإيجابية، تعبيراً عن اتجاه رومانسي يعكس هموم العصر القديم، بينما تعبر السلبية عن روح العصر الحديث. الذين ناقشوا الحرية قبل عصر الحداثة كانوا مهتمين بالمشاركة الشعبية في الحياة السياسية باعتبارها سبيلاً لتحقيق غايات الإنسان الفرد. أما اهتمام الحداثيين فهو نتاج لتغير مفهوم العلاقة بين المجتمع والدولة وظهور مجتمع فرداني يفضل استقلال الفرد بهويته وحمايته من التدخل كي يقرر طريقة حياته ومتبنياته من دون التزام بمجاراة الآخرين. صحيح أن هذا الاتجاه يشدد هو الآخر على المشاركة الشعبية، لكنه يعتبرها وسيلة لهدف أهم، وهو حماية الفرد.

رفض معظم المفكرين الليبراليين مفهوم الحرية الإيجابية،

132 - Nigel Warburton, Philosophy: The Basics , (Routledge, 1999), p. 81.

ولا سيما فرضية كون النظام الاجتماعي جزءاً من جوهر الهوية الفردية. واعتبروها نوعاً من القمع أو تبريراً لقمع يمارس على الأفراد. ذلك أنه يحرمهم من أن يستقلوا بهويتهم وإرادتهم، حتى ولو لم يشعروا بأنهم في واقع الأمر مسيَّرين. فكرة السيطرة على الذات التي ينطوي عليها مفهوم الحرية الإيجابية تبدو جذابة. لكن التجربة التاريخية تثير القلق من عواقب الأخذ بها. في حالات كثيرة جرى تفسير الفكرة على نحو منحرف، مثل تجاوز الذات المفككة أو الصغرى من خلال الاندماج في الكل الأكبر المتمثل في الروح الوطنية أو المصلحة العامة. المصلحة العامة أو الروح الوطنية قد لا تكون في أحيان كثيرة سوى عنوان لمرادات الحكومة أو الطبقة الحاكمة أو القوة النافذة في الجماعة، وهذه قد تستعمل تلك الفكرة كمبرر لإلغاء الإرادات الفردية المتعارضة معها[133].

على الرغم من ما يبدو عليه المفهومان السلبي والإيجابي للحرية من تعارض، إلا أن معظم الذين بحثوا الموضوع عالجوا مسألة الحرية كمفهوم واحد في الغالب. ويظهر اهتمامهم بالتمييز بين المفهومين فقط حين يستدعي الأمر اختياراً بين المنافع الاجتماعية، آي تقديم الحرية على غيرها من المنافع أو العكس.

الحرية كمنفعة اجتماعية

تعرَّض المفهوم الفرداني المتشدد للحرية الذي اقترحه برلين لنقد من جانب مفكرين ليبراليين مثل فيليب بتيت، الذي رأى أن هذا التقسيم الحاد للمفهومين قد كرّس فكرة أن الحرية

133 - Berlin, op. cit. p. 180.

تنطوي على احتمالين لا ثالث لهما. بينما يمكن العثور على بدائل قادرة على الجمع بين المفهوم الفرداني والقيم الضرورية لحياة اجتماعية سليمة، وهو يقترح ما يصفه بالحرية الجمهورية كبديل عن الاثنين. كما عارضه جون راولز، من زاوية أن الأخذ بالمعنى الفرداني للحرية قد يضطرنا إلى التضحية بالعدالة الاجتماعية، التي ينظر إلى بعض تطبيقاتها على الأقل كحق طبيعي أو مدني للفرد، وينطبق عليه بالتالي مفهوم «الضرر» الذي اعتبره الليبراليون الكلاسيكيون مثل ستيوارت ميل حداً ونهاية للحرية.

ترجع هذه الرؤية إلى فهم الحرية كواحدة من المنافع التي ينبغي للمجتمع ضمانها لأعضائه. وأهميتها في هذا المستوى توازي منافع أخرى مثل الأمن الاقتصادي والعسكري والتقدم التقني وصيانة القيم الروحية والأخلاقية.. إلخ. إذا قبلنا بهذا المنظور، فمن المتوقع دائماً أن يثور جدل حول أولوية كل من هذه المنافع، في وقت معيّن أو في جميع الأوقات. والسؤال الذي أثار دائماً قلق الليبراليين هو: هل ثمة مبرر للتضحية بإحدى هذه المنافع من أجل نيل الأخرى؟ هل يمكن التضحية بالحرية مثلاً لهذا الغرض؟

في الواقع العملي تُغطَّى هذه المسائل أو تصبح ضبابية بسبب النزاع حول عواقب هذا الفعل أو ذاك، ولا سيما حين يتعلق الفعل بأكثر من منفعة أو قيمة من القيم المعتبرة. لاحظ ماكالوم أن مفهوم الحرية نفسه ليس محدداً على نحو دقيق، وكان على امتداد التاريخ موضوعاً للتضييق والتوسيع بسبب اختلاطه بمنافع أخرى. ينطوي تاريخ الحرية على كثير من النزاعات بين جهات تستعمل الحرية كواجهة أو عنوان لمطالبتها

بمنافع اجتماعية أخرى، وهي تصنف هذه المنافع كوسائل لتوسيع الحرية كما تصف حرمانها من تلك المنافع باعتباره غياباً للحرية. ولهذا ارتبط الحصول على أي منفعة أو خسارتها بمعنى الحصول على الحرية أو فقدانها. كل منفعة اجتماعية عوملت كتمهيد أو كنتيجة للحرية والعكس بالعكس. هذا هو الذي يفسر لماذا أصبحت الحرية مشابهة جداً للمنافع الأخرى أو ومرتبطة بها [134].

لفتت نظري أيضاً نظرية جوزيف راز حول القابلية للاستقلال باعتبارها مضموناً للحرية. خلافاً للربط المشار إليه في صفحات سابقة بين الاستقلال وعدم التدخل، يعتقد راز أن استقلال الفرد يتطلب العناصر التي يشملها مفهوم الحرية الإيجابية. وهو يركز في نظريته على قابلية الفرد للاستقلال باعتباره غاية الحرية ومعيار تحققها. الاستقلال في رأيه عنصر أساسي في تكوين الحياة الطيبة. توصف حياة الفرد بأنها مستقلة إذا صنعها بنفسه. لا يتحقق هذا في إطار المعنى السلبي، الذي يقتصر على عدم تدخل الآخرين في حياة الفرد. الاستقلال والحرية الإيجابية يتحققان إذا توافرت خيارات للفرد لصوغ حياته على النحو الذي يريد، وإذا استطاع الفرد تفعيل تلك الخيارات وتحويلها من إمكانية إلى واقع. يجري تفعيل تلك الخيارات من خلال أهداف أو مشروعات عمل أو علاقات تستدعي بالضرورة اختراقاً للمحيط الاجتماعي الذي تشترك فيه مع الآخرين. الفرد الحر ـ في هذا المعنى ـ يقيم علاقات وشراكات ويشترك في اتفاقات وقرارات مع الغير، وهو يختار وظيفته أو مصادر عيشه، كما يترشح للمناصب الرسمية أو

134 - MacCallum, op. cit., p. 328.

التمثيلية، وهي جميعها من الأفعال التي تستدعي اختراقاً للمحيط والنظام الاجتماعي القائم. ويرى راز أن للحرية في المعنى السلبي قيمة إذا خدمت المعنى الإيجابي أي منعت تضييق الخيارات المتاحة، وخدمت استقلال الفرد[135].

ثالثاً: الحرية والعدالة الاجتماعية

العدالة قيمة عليا معيارية تلعب دور المرشد والمعيار للسياسات والأعراف المطبقة ضمن نظام اجتماعي ـ سياسي معين. توفر الحريات شرط لاتصاف النظام الاجتماعي بصفة العدالة. عالج مفكرون كثيرون العلاقة بين الحرية والعدالة، ورأى بعضهم أن الحرية ليست مفهوماً مستقلاً بذاته، بل ينبغي النظر إليه في إطار مفهوم العدالة، أو اعتباره جزءاً منه. قد لا يكون لهذا التمييز أهمية كبيرة على المستوى العملي بقدر أهميته على المستوى الفلسفي. خلافاً لهذا، اقترح أيان كارتر تعريف الحرية كمبدأ مستقل عن مفهوم العدالة. العدالة تتطلب الحرية، لكنها ليست جزءاً من مفهوم العدالة. ينبعث هذا الرأي من فرضية أن تحقيق العدالة مشروط ـ جزئياً على الأقل ـ بتوافر حد معقول من الحرية. هذا الحد قد يكون القدر الأعلى منها أو حرية متساوية أو حداً أدنى من الحرية للجميع أو شيئاً مشابهاً لهذا أو مركباً من هذا المجموع. إذا كان هذا جزءاً مما نعنيه بالعدالة، فإن فهمنا للعدالة يتطلب معياراً مناسباً لقياس مستوى الحرية المتوافرة في إطار هذا الفهم[136].

135 - Joseph Raz, The Morality of Freedom , Clarendon Press, 1988, p. 408.

136 - Ian Carter , A Measure of Freedom , Oxford University Press, 1999, p. 12.

ويدعو كارتر إلى تحديد معايير لقياس المستوى المتوافر من الحرية في نظام معين أو ظرف معين، ولهذا ينبغي النظر إليها كموضوع مستقل، وكمعيار للحكم على عدالة ذلك النظام.

في هذا الإطار، فإن سؤال العلاقة بين العدالة والحرية في الليبرالية الكلاسيكية يتناول على وجه الدقة الحدود التي يضعها القانون لممارسة الأفراد حريتهم، وكيفية تطبيق القانون من قبل الدولة: ربما تكون تلك الحدود مضيقة إلى حد يُفرغ مبدأ الحرية من مضمونه، وربما تطبق القوانين على نحو يجعل ممارسة الحرية عبئاً لا يمكن الأفراد احتماله، فيميلون إلى التخلي عنها حفاظاً على حياتهم أو كرامتهم أو أملاكهم. يلعب مبدأ العدالة هنا دور الميزان والمعيار للحكم على سلامة القانون وسلامة تطبيق الحكومة له. نحن، إذاً، لا نقول حرية عادلة أو غير عادلة، بل نقول قانون عادل أو جائر. أما في الليبرالية الجديدة، أو ما يوصف بـ المساواتية (egalitarianism) ، فإن السؤال يتناول أيضاً الجهد الذي يبذله المجتمع لتمكين الأفراد من الاختيار بين أنماط حياة مختلفة وطرق مختلفة للنمو الشخصي. هذه الرؤية هي محور نقاشنا في هذه الفقرة.

ينسب الاتجاه المساواتي (ويوصف أحياناً بـ «الجماعي» (communitarian)) إلى الفيلسوف الأمريكي جون راولز، وهو يمثل نوعاً من التمرد على الليبرالية الكلاسيكية ولا سيما تصورها عن الفرد وعلاقته بالجماعة. عالج راولز مسألة الحرية من زاوية قيمية، أي باعتبارها خيراً بذاته، فضلاً عن ضرورتها للعدالة، كما عالج إشكالية التفاضل بين الحرية وبقية المنافع الاجتماعية،

مركّزاً على دور النظام الاجتماعي في صيانتها. من هذه الزاوية، فإن نظريته تمثّل مرحلة فاصلة في مسار التطور التاريخي للمفهوم الليبرالي عن الحرية والعدالة. اهتمت الليبرالية الكلاسيكية بحماية حرية الفرد من القهر والتدخل الاعتباطي، ولم تولِ اهتماماً كبيراً بما يلي هذه المرحلة. ولهذا فقد ركزت على دور المؤسسات السياسية والقانونية التي تؤثر سلبياً أو إيجابياً في تحديد مساحة الحرية المتاحة. أما التيار المساواتي فقد اهتم ـ إضافة إلى ما سبق ـ بالبنية الاقتصادية والاجتماعية كعامل حيوي في تحديد مفهوم الحرية ومساحتها ومكانتها بالقياس إلى بقية المنافع التي يستطيع النظام الاجتماعي توفيرها في وقت معيّن. يميل الاتجاه الجديد إلى مفهوم موسع للحرية الإيجابية، ويعتبر النظام الاجتماعي مسؤولاً عن إقرار قدر معقول من الحريات الأساسية باعتبارها أحد المعايير التي تقاس عليها عدالة النظام أو العكس. يعتقد راولز أن درجة الحرية ونسبة الحاصلين عليها في أي مجتمع هي محصلة لعوامل عديدة أبرزها توازن القوى داخل النظام الاجتماعي.

نظرياً، يعترف القانون للطبقات الفقيرة مثل نظيرتها الميسورة بالمستوى نفسه من الحرية. لكن هذا الإقرار عديم الفائدة على المستوى العملي، لأن الفقراء لا يمتلكون الأدوات اللازمة للاستفادة من الحقوق التي أقرها القانون. في العاصمة البنغالية دكا مثلاً، هناك 50 ألف مشرد يعيشون في الشارع، يتمتعون ـ نظرياً ـ بالحق في الترشح لعضوية البرلمان، لكن ممارسة هذا الحق تصنّف ـ بالنسبة إلى أمثالهم ـ ضمن الأحلام المستحيلة، لأن يومهم مكرس للبقاء على قيد الحياة غداً، بينما تحتاج ممارسة الحقوق إلى ملاءة مالية واستعداد ذهني ومستوى

ثقافي وقدرة على توفير أدوات عمل مكلفة. لا بد، إذاً، من ملاحظة الفارق الواضح بين تمتع الفرد بالحق وقدرته على ممارسته. وفي الحالة الثانية فإن شريحة كبيرة من المجتمع ستبقى محرومة ـ فعلياً ـ من التمتع بحقوقها بسبب التفاوت الفاحش في مصادر القوة بينها وبين الطبقات الأخرى، أو بسبب تخلّف البنية الأساسية في البلد ككل، الأمر الذي ينعكس على مصادر المعيشة والأمن والتعليم..الخ. هذه العوامل السلبية تشكل الوجه المعاكس للشروط التي اقترحها دوتش كما عرضناها في السطور السابقة.

من هنا، ركز الاتجاه المساواتي على أن تمتع الجميع بشكل فعلي بالقدرة على ممارسة حقوقهم وحرياتهم المقررة في القانون هو جزء من مفهوم العدالة، ومعيار لتوافر العدالة في نظام اجتماعي معيّن. وبهذا المعنى فهو يتمايز عن الاشتراكيين الذين يقبلون بإمكانية تأجيل الحرية إلى ما بعد تحقق الأساس المادي للعدالة الاجتماعية. بالنسبة إلى المساواتيين، فإن العدالة والحرية وجهان لعملة واحدة. الحرية غير قابلة للتطبيق من دون نظام يكفل العدالة الاجتماعية، كما إن تحقيق العدالة مستحيل من دون الحرية.

والحق أن توظيف مصطلح «عادل» أو «ظالم» في وصف مجموع النظام الاجتماعي وبنيته القانونية والاقتصادية والمؤسسية هو واحد من أبرز تجليات الفهم الجديد، خلافاً للمفهوم السابق الذي كان يطلق الوصف على أفعال الأفراد أو الدولة فقط. رأى راولز أن جميع عناصر وأجزاء النظام يجب أن تقيّم وفقاً لمعيار مشترك كي نستطيع وصفها ـ كمجموع ـ بالعدالة أو الظلم. نظراً

إلى التأثير الديناميكي لكل مسار من مسارات النظام الاجتماعي على حياة أعضائه، فإن تعيين حقوق المواطنين وواجباتهم في جانب معين، الاقتصاد مثلاً، يجب أن يسبقه تعريف لانعكاس النظام الاقتصادي وتطبيقاته على حياة الأفراد الذين يعملون في إطاره أو تتأثر حياتهم بمفاعيله، ولا سيما في تمكينهم أو إعاقتهم من ممارسة حقوقهم الأولية وحرياتهم[137].

من بين التطبيقات العديدة لمفهوم الحرية، صنّف راولز عدداً منها كحريات أساسية، وتشمل الحقوق الخاصة بالضمير مثل حرية الديانة والتفكير والتعبير والتنظيم، كما تشمل الحقوق الضرورية لصيانة الكرامة الشخصية مثل حرية الحركة والعمل واختيار المهنة والملكية الشخصية، إضافة إلى شريحة من الحقوق المرتبطة بالمشاركة في الشأن العام. صنّفت هذه الحريات أساسية بمعنى أنها أكثر أهمية وأعلى قيمة من غيرها من المنافع الاجتماعية أو الحريات الأخرى، وهي عنده تشكل معياراً لحدود سلطة الحكومة.

تبعاً للتراث الليبرالي، اتخذ راولز نظرة متفائلة إلى الطبيعة الإنسانية. المثال الذي يشكل خلفية لرؤيته هو مثال الإنسان الراشد الذي يتمتع بقوى ذهنية ونفسية تسمح له بانتخاب الخيار الأقرب للعدالة في ما لو عاش تحت نظام تعاون اجتماعي يقوم على الإنصاف ويضمن لأعضائه الحرية والمساواة. أهلية الإنسان للاختيار الصحيح قائمة على تمتعه بقوتين معنويتين فطريتين،

137 - T. Nagel, {Rawls and Liberalism}, in Samuel Freeman, The Cambridge Companion to Rawls , Cambridge University Press, 2003, p. 63

أولاهما ، هي إحساسه بقيمة العدالة، أي قابليته لإدراكها وتمييزها وفهمها وتطبيقها والعمل بموجبها ولأجلها. و ثانيتهما ، هي إحساسه بمنفعته الخاصة، أي قدرته على استيعاب تطبيقاتها وتشكيلها ومراجعتها وتنظيم حياته على نحو عقلاني يمكّنه من نيلها. بفضل هاتين القوتين، يستطيع الفرد أن يفهم ذاته كما يفهم الآخرين باعتباره وإياهم أحراراً يتحملون مسؤولية أفعالهم، وبهذا فهما تمثلان الأرضية التي يقوم عليها استقلال الفرد وأهليته للتعاقد مع الغير والمشاركة في تشكيل النظام الاجتماعي الذي يعيش في إطاره.

رؤية إيمانويل كانط

رؤية راولز للفرد تذهب بعيداً عن الرؤية الليبرالية الكلاسيكية التي تميل إلى التركيز على الجانب الغريزي في الفرد، ولا سيما تمحور فكرة السعادة والنجاح ـ وبالتالي العوامل المؤثرة على قراره ـ حول التملك والاستحواذ كما صورها توماس هوبز[138]. وهو يقر أن تصوره الفرداني متأثر برؤية إيمانويل كانط[139]. لا نريد هنا مناقشة آراء كانط، لكن في ما يخص تصوره عن الفرد، نشير باختصار إلى نقطتين، تبدو

138 - See in this regard: Daniel Shanahan, Toward a Genealogy of Individualism , p. 76.

139 - يتجلى تاثير كانت على رؤية راولز في نظريته حول الوضع الاولي للانسان Original Position ، انظر:
John Rawls, Theory of Justice , 6;142#&th ;144#&ed. Harvard University Press, 2003, p. 118.
لمعلومات حول هذه النقطة وحول راولز ونظريته، انظر:
Henry S. Richardson, John Rawls (1921-2002), The Internet Encyclopedia of Philosophy , www.iep.utm.edu/rawls/#SSH2c.iii.

آثارهما جلية في رؤية راولز عن الفرد المستقل والقادر على انتخاب الخيار الأقرب للعدالة.

تتعلق النقطة الأولى ، بكيفية استيعاب الوقائع الخارجية ومنحها قيمة، وبالتالي اعتبارها موضوعاً أو مبرراً للتعقل والقرار.

وتتعلق الثانية ، بالأرضية الأخلاقية أو المعنوية التي تحكم تفكير الفرد حين يتخذ قراراً. ميّز كانط بين العالم كما نفهمه من النظرة الأولى، وبين الواقع أو الحقيقة الكامنة وراء العالم الظاهري. يفكر الإنسان في عالمه كي يكتشف الحقائق المحجوبة خلفه، وهدفه في ذلك هو تحديد الحقيقة في إطار زمني ومكاني يجعلها مفهومة ومتصلة بالعالم الظاهري وقابلة للاستعمال. يسمي كانط هذا العالم المفهوم والظاهري (الذي يتألف من حقائق جرى كشفها وتأطيرها) بعالم الظواهر (world of phenomena) . عملية التفكير تنتهي بتأطير الحقائق. لكنها تبدأ بتصنيف كل عنصر يشارك في تشكيل الظاهرة قبل تأطيرها على نحو يجعله قابلاً للانضواء في بنية مفهومية واحدة ذات عناصر منسجمة وقابلة للاستيعاب ككل واحد. هذا التصنيف يتضمن تعريفات مثل الكمية والكيفية والعلاقة مع الآخر والطبيعة السلوكية (أي كونه ممكناً أو قائماً بالفعل أو ضرورياً، وكثافة كل وصف من هذه الأوصاف). هذه ليست فقط قاعدة نقيم عليها فهمنا للواقع الذي نعيش فيه والحقائق التي نسعى إلى كشفها، بل هي تكشف أيضاً عن الطريقة التي يتبعها العقل الإنساني في فهم الحقائق.

بهذا المعنى، فإن العالم المحيط بنا والذي هو موضوع

تفكيرنا حين نفكر، يتكون من تصورنا عن الحقائق التي استطعنا كشفها وتأطيرها والتواصل معها. بكلمة أخرى، إن ما نعتبره دليلاً على صحة رأينا، هو الحقيقة التي كشفناها واخترنا لها إطاراً زمانياً ومكانياً يسمح باستعمالها كدليل. ولأن المعرفة على هذا النحو، فإن كل إنسان راشد يستطيع اتخاذ رأي والاستدلال على صحته رجوعاً إلى الحقائق التي كشفها ورتبها ضمن نظام مفهومي. إذا قبلنا بهذا المعنى، فإن معظم ما نتوصل إليه، يعبّر عن قدراتنا الذهنية الشخصية ولا يعبّر عن قيمة أعلى من ذلك. ولهذا فقد نظر كانط إلى الحقيقة كاكتشاف فردي يحمل قيمة شخصية يتساوى فيها كل العقلاء.

تتعلق النقطة الثانية ، بالإرادة الفردية التي تكمن وراء قرار الفرد وخياراته. يصنّف كانط كفيلسوف أخلاقي يحمل رؤية متفائلة إزاء الطبيعة الإنسانية. ومن هنا فقد قسم إرادة الفرد إلى نوعين: الإرادة المستقلة التي تصدر من أعماق الذات الإنسانية، والإرادة التي تصدر عن التوهم. يعكس النوع الأول إرادة النفس الحقيقية الغالبة فوق الشهوات والاعتبارات الظرفية، وهي تتفاعل في العادة مع قيم مثل «الواجب» و«التقدير»، ومن هنا فهي تمثل الإنسان الطبيعي القادر على تجاوز الظواهر والنفاذ إلى الحقائق والتواصل معها والبناء عليها. هذه القدرة تجسر الفجوة بين الإنسان والحقيقة، وهي تتجلى خصوصاً في إطار ما يسميه كانط بالالتزامات النوعية، أي الخيارات التي يقوم بها الفرد كرد على نداء الواجب أو الضمير، وليس تحت إملاءات المصلحة الظرفية أو الرغبات الآنية.

يخلص كانط من هذه الرؤية إلى التشديد على استقلال

الإنسان الفرد، لكونه قادراً أولاً على كشف الحقيقة، ولأنه قادر ثانياً على انتخاب الخيار الأقرب إلى مفادها، وحين يفعل ذلك، فإن خياره يكون غالباً ذا قيمة أخلاقية، نظراً إلى أنه يتواصل مع الحقيقة أو يجليها[140].

الرؤية الكانطية للفرد المستقل التي اعتمدها جون راولز ميزته عن التيار العام في الليبرالية، كما ميزته في الوقت نفسه عن التيار المحافظ الذي يميل إلى التشكيك في كفاءة الفرد المعنوية وقدرته على انتخاب الخيار الأصلح. نموذج الفرد المستقل المؤهل للمشاركة هو مثال سياسي في رأي الليبراليين وليس مجرداً أو ميتافيزيقياً، أي إنه قابل للتحقق من خلال نظام اجتماعي يوفّر الأرضية والوسائل اللازمة لبلوغه. يتطلب الوصول إلى هذا المثال عند راولز إقرار النظام السياسي بمبدأين أساسيين:

أ ـ إن كل فرد له حق في التمتع بمنظومة مناسبة من الحريات والحقوق الأولية التي يتساوى فيها مع بقية أعضاء المجتمع.

ب ـ إن عدم التساوي بين الأفراد يمكن أن يكون مقبولاً بشرط إتاحة الفرصة للجميع للوصول إلى المناصب العامة، بمعنى توفير المقدمات اللازمة لحصول الجميع على فرص متكافئة في هذا الصدد. وإذا كانت قابليات الناس وقدراتهم متباينة ـ كما هو الواقع غالباً ـ فيجب أن تحظى الطبقات الأضعف في المجتمع بدعم استثنائي، لتمكينها من الوقوف على

140 - Shanahan, ibid, pp 83-87.

قدم المساواة في منافسة حرة ومتكافئة على الفرص التي يوفرها النظام الاجتماعي.

توفُّر منظومة الحريات الأساسية هو أحد المعايير الأولية التي نستعملها في الحكم على نظام ما بأنه عادل أو ظالم، وهي أيضاً ضرورية لتبلور هوية الإنسان المستقل، الكفء، القابل لتحمل المسؤولية عن عمله، والمشارك في الحياة العامة. ومن هذا المنطلق، فإن نظرية العدالة التي اقترحها راولز تعطي الحريات الأساسية أولويةً على المنافع الاجتماعية الأخرى كافة. وإذا كان لا بد من تحديد أي منها، فيجب أن يكون الهدف هو صيانة حريات أساسية مماثلة وليس أية منفعة سواها. بعبارة أخرى، إنه يمكن قبول مساومة بين حرية التعبير وحرية العمل مثلاً، لكن لا يمكن المساومة بين أي من هذه الحريات وبين سعادة المجتمع أو زيادة الثروة الوطنية أو مساعدة الفرد على بلوغ الكمال الذاتي، أو غير ذلك من المنافع[141] الحريات السياسية للأفراد أو لشرائح معينة يجب أن تبقى مصونة ومحمية بالقانون حتى لو كانت ـ في رأي الحكومة ـ معيقاً لسياسات مفيدة لنمو الاقتصاد أو تحسين كفاءته، بل قرر أنه لا يجوز تبنّي سياسات تمييزية حتى في زمن الحرب، وحتى لو بُرِّرت بأنها الوسيلة الأقل ضرراً لدعم الجهد العسكري. احترام الحريات شرط للعدالة ولا يمكن إغفالها أو التهوين من قيمتها بمثل تلك المبررات[142].

كي تكـــون عـــضواً حـــراً في نظـــام عـــادل، ينبغـــي أن تكـــون

141 - John Rawls, Theory of Justice , p. 3.

142 - John Rawls, Political Liberalism , p. 295.

قادراً على الاختيار بين أنماط العيش الممكنة ضمن هذا النظام. حرية الاختيار هذه تتطلب توفر الحريات الأساسية المذكورة، لكنها تتطلب أيضاً أن يتمتع جميع المواطنين بحق متساوٍ في المشاركة وتقرير نتائج العملية الدستورية التي تنشئ القوانين التي يجب عليهم اتباعها[143]، ومشاركة الأفراد في وضع وتعديل القانون الذي سيحكم حياتهم وخياراتهم. وهذا يعني أننا بحاجة إلى توزيع منصف للقوة السياسية، بحيث تتاح الفرصة للأفراد الراشدين كي يؤثروا في عملية وضع القانون بالمشاركة المباشرة في الهيئات التشريعية أو المؤثرة أو انتخاب ممثليهم فيها[144].

خلاصة

ركزت النقاشات القديمة حول الحرية على تحكيم العقل في الغرائز، فالإنسان الحر هو الذي نجح في السيطرة على شهواته وتصرف انطلاقاً من مثاليات النفس العليا. بينما تركز جدل العصر الحديث حول العوامل الخارجية المعيقة للتصرف الحر. وانقسم البحث إلى جانبين: اهتم أحدهما ، بالتدخل العمدي من جانب الآخرين في حياة الفرد وتصرفاته. واهتم الثاني ، بالإمكانات الواقعية لتجسيد معاني الحرية، أي توفر خيارات عديدة. ورأى بعض الباحثين في هذه المعاني تعبيراً عن ظروف تاريخية مختلفة لفكرة الحرية.

الإشكالية الرئيسة للنقاش في الحرية السياسية هي: كيف

143 - Rawls, Theory of Justice , p. 194.

144 - J. Cohen, {For a Democratic Society}, in Samuel Freeman, op. cit., p. 173.

نقيم حكومة قوية ونحافظ في الوقت نفسه على الحريات الفردية؟ هناك دائماً قلق من ميل الحكومات إلى تحجيم حريات الأفراد، وقلق مقابل من سقوط هيبة القانون إذا قُلِّصت سلطات الدولة. عولج هذا الإشكال من خلال مبدأ العدالة الذي يلعب هنا دور الميزان للحكم على سلامة القانون وعمل الحكومة. وفي هذا الإطار، ركز الاتجاه المساواتي على أن تمتع الجميع بشكل فعلي بالقدرة على ممارسة حقوقهم وحرياتهم المقررة في القانون، هو جزء من مفهوم العدالة ومعيار لتوافرها في نظام اجتماعي معيّن. خلافاً للاتجاه الاشتراكي الذي سمح بتأجيل الحريات العامة إلى ما بعد تحقق الأساس المادي للعدالة الاجتماعية. الحرية في ذلك المفهوم ليست مولوداً للقانون، بل هي حق أصلي للإنسان، وهي شرط لشرعية النظام السياسي. هذا يقودنا إلى نقاش ضروري حول مفهوم «الحق»، ومعنى أن تكون الحرية حقاً. وهو موضوع نقاشنا في الفصل التالي.

الفصل السابع

الحريـة باعتبارهـا حقـاً

تمهيد

يتردد في طيات هذا الكتاب ربط بين الحرية والحق أو اعتبار الحرية حقاً للإنسان. وقد ناقش الفصل السابق مفهوم الحرية، ويبسط هذا الفصل مفهوم الحق بدءاً بتحديد المعنى المقصود، والإشكالات الواردة عليه، ثم يشير إلى مصادر الحق مع التركيز على الفطرة كمصدر لشريحة من الحقوق الأساسية التي أطلقنا عليها اسم طبيعية أو فطرية واعتبرناها لازماً لإنسانية الإنسان. وأشرنا إلى التحفظات الواردة على المعنى المختار والرد عليها، كما أشرنا في الختام إلى أهمية مفهوم الحق بالنظر إلى ضآلة الاهتمام به في ثقافتنا العامة. حين نتحدث عن «حق» للإنسان أو المواطن، فإننا نشير إلى وجوب الإقرار به وتفعيله من جانب المجتمع والدولة. هذا الإقرار يعني أن تأخر الدولة أو تراخيها في ذلك يفسر باعتباره بغياً وعدواناً على المواطن وهو ناقض لشرعيتها وحقها في الطاعة.

أولاً: مفهوم الحق ومصادره

ينصرف مصطلح «الحق» إلى معان عديدة[145]، تندرج جميعاً تحت واحد من صنفين:

145 - لتفصيل، انظر محمد على التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ، مكتبة لبنان، (بيروت 1996) 682/1.
أيضاً: جمال الدين ابن منظور: لسان العرب ، أدب الحوزة (قم - ايران 1985). ج10 ص 49. ن.إ:
www.yasoob.com/books/htm1/m026/30/no3026.html.

معنى لغوي ؛ ويشمل:

أ ـ الحقيقة العليا والمطلقة في الكون وهي الخالق جلّ وعلا، كما ورد في الآية المباركة (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن)[146]. فتعبير «الحق» هنا اسم من أسماء اللـه تعالى أو صفاته.

ب ـ الحق بمعنى الوجوب/الواجب، انقضاء الأمر، الإحاطة، الحزم، الحكم المطابق للواقع، الثبوت/الثابت، الصحيح، والمطابق لمقتضيات الحكمة والاعتقاد. ووردت هذه المعاني في آيات مثل (الحقَّ من ربك)[147] (حق القول على أكثرهم)[148].

معنى اصطلاحي ؛ ويشير إلى اختصاص لفرد أو جماعة بشيء يقر به الشرع أو المجتمع أو القانون أو العرف، ويمنحهم حق المطالبة به والانتفاع منه من دون تدخل الآخرين أو مزاحمتهم فيه. ويظهر هذا المعنى في عبارات مثل: لديك حق، أطالب بالحق في.. هذا حقي، حق الإنسان. تشير هذه العبارات إلى ملكية امتياز، أو اختصاص بشيء.

واستعمل هذا المعنى في الدراسات الفقهية ولا سيما في أبواب المعاملات كمقابل للحكم. الحق يعطي شيئاً لصاحبه، أما

146 - المؤمنون 71.
147 - البقرة 247.
148 - يس 7.

الحكم فيفرض عليه عبئاً مادياً أو معنوياً. ومن المعتاد أن تجد في البحوث الفقهية الموسعة فصلاً خاصاً بعنوان «الحق والحكم» يحدد فيه الفقيه رأيه في معنى كل منهما، وكيفية استعماله في بحثه. ومن تطبيقاته حق الشفعة والحضانة والخيار. الحق في هذا المعنى وضع شرعي خاص. ومثاله ما ورد في الآية المباركة (والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم)[149]. والآية (وللمطلقات متاعٌ بالمعروف حقاً على المتقين)[150]. ونقل د. العبادي عدداً من التعريفات التي أوردها علماء قدامى ومعاصرون، وخلص إلى تعريف الحق أنه اختصاص ثابت في الشريعة تترتب عليه سلطة لـله تعالى على عباده، أو لأحد الأشخاص على آخر، فالحق، إذاً، ينشئ علاقة شرعية بين صاحبه وموضوعه[151]. ومعنى هذا أن «الحق» يعطي لصاحبه أهلية المطالبة بمنافع والاعتراض على أحكام ومعارضة تصرفات الآخرين، كما يقيم التزامات على الآخرين بعدم معارضة التصرفات التي يقوم بها الفرد انطلاقاً من حقه الثابت وعدم مزاحمته أو التدخل في شأنه.

هذا المعنى هو المتعارف عليه في بحوث السياسة والقانون المعاصرة، وهو المقصود في نقاشنا الآتي. وقد درج كثير من القانونيين والفلاسفة المعاصرين على تعريف «الحقوق» بأنها إقرار من جانب المجتمع أو القانون بما تستطيع المطالبة به من دون تبرير. تبرير هذه المطالبة موجود فعلاً في فلسفة القانون أو منظومة

149 - المعارج 24 ـ 25.

150 - البقرة 241.

151 - عبد السلام العبادي: «نظرية الحق بين الشريعة والقانون»، رسالة التقريب ع 2، ن. إ:
http://www.taghrib.org/arabic/nashat/elmia/markaz/nashatat/elmia/matboat/resalataltaghrib/02/05.htm

القيم التي يقوم عليها النظام الاجتماعي أو التوافقات السابقة بين أعضاء الجماعة[152]. وذكر دليل أكسفورد للفلسفة أن الحقوق في أقوى معانيها هي دعوى ثابتة لحماية منافع مهمة يختص بها شخص. احترام الحقوق يعني تمكين صاحبها من نيل ما استحقه، والانتفاع به على النحو الذي يريد. ومن هنا قيل بأن احترام الحق يعتبر أساسياً لصون كرامة الإنسان. وينقل الدليل عن وسلي هوهفلد، وهو قانوني أمريكي بارز (1879 ـ 1918)، تمييزه بين أربعة معانٍ للحقوق هي الدعوى والحرية والسلطة والحصانة[153].

أ ـ الدعوى ؛ الحقوق هي منافع بالقوة (potential) ، وليست ـ بالضرورة ـ منجزة أو فعلية (actual) . إقرار القانون أو المجتمع لك بحق يعني انك تملك الأساس القانوني للمطالبة بالمنافع المنطوية تحت عنوانه، حتى لو أدى إلى تحميل طرف آخر أعباء مادية أو معنوية. وأقرب مصاديق هذا المعنى في البحوث الفقهية هو حق الشفعة الذي يقره القانون حتى لو كان الطرف الآخر كارهاً لك أو غير راغب في التعامل معك. الحق بهذا المعنى لا يتحول من ممكن إلى فعلي إلا عند المطالبة به. وحق الشفعة من الحقوق القابلة للإسقاط من جانب صاحبه لكنه غير قابل للنقل إلى طرف ثالث.

ب ـ الحرية ؛ إذا كنت صاحب حق فأنت تستطيع التصرف ضمن حدود هذا الحق من دون استئذان من أحد. ويوفر القانون

152 - Raymond Whiting, A Natural Right to Die , Greenwood Press, (Westport, CT,2002), p. 50.

153 - Ted Honderich (ed.), The Oxford Companion to Philosophy , Oxford University Press, 1995, p. 776.

الحماية اللازمة لهذه التصرفات. إذا كان القانون يضمن لك حق التعبير فإنك تستطيع إعلان رأيك حتى لو كان مزعجاً لطرف آخر. مفهوم الحق في هذا المعنى هو مفهوم الحرية نفسه الذي شرحناه في الفصل السابق، والذي يدور بين الوجه السلبي أي عدم تدخل الغير، والإيجابي أي تعدد الخيارات.

ج ـ السلطة ؛ صاحب الحق له ولاية على كل ما هو موضوع للحق. وأقرب المصاديق الفقهية إلى هذا المعنى هو مفهوم السلطنة. يرى الشيخ الأنصاري أن الحق هو سلطنة فعلية[154]، والسلطنة ـ كما رأى النائيني ـ مرتبة ضعيفة من الملك، لأن الملك قابل للبيع والتصرف فيه بكل أنواع التصرفات، بينما موضوع السلطنة يسمح بتصرفات محددة. ومن أمثلته حق الولاية، وحق التحجير (الأولوية).

د ـ الحصانة ؛ إذا تصرف الإنسان في ما هو حق له، فليس عليه مؤاخذة أو عقاب. إذا أعطى القانونُ المديرَ الحق في التمتع بشريحة معينة من الصلاحيات، فليس عليه مؤاخذة إذا انتهت إلى غير النتائج التي أرادها رئيسه الأعلى. وإذا أعطاك القانون الحق في منافسة الآخرين في التجارة فليس عليك أن تضمن عدم خسارتهم، وليس لهم أن يمنعوك من العمل الذي قد يؤدي إلى صرف المشترين عنهم. يضمن القانون حصانة لصاحب الحق إذا تصرف ضمن حدود حقه.

رأى كارل ويلمان، تفسير هوهفلد معقداً نسبياً. جوهر مفهوم الحق بحسب رأيه هو العنصر الأول أي «الدعوى». كمثل على

154 - مرتضى الانصاري: المكاسب ، مجمع الفكر الاسلامي، (قم 1420) ج3 ص 9.

ذلك فإن جوهر الحق القانوني للدائن في استرجاع الدين هو كون الحق أرضية مناسبة لتأسيس دعوى ضد المدين لتسديد الدين في الوقت المحدد. هذا هو الجوهري في المسألة. لكن العنصر الجوهري يولد عناصر إضافية مثل السلطة القانونية للدائن في إسقاط الدين إذا شاء، وحريته في الإبقاء على الدين من دون إقامة دعوى، والحصانة القانونية للدائن ضد إرادة المدين تأجيل واجبه في سداد الدين أو إلغائه[155] ومع أني اتفق مع ويلمان على أن الدعوى هي العنصر الأبرز في مفهوم الحق، إلا أن اختصار المفهوم على هذا النحو مُخِلّ بمعناه. وبخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الجدل الذي سيثار حول أهلية بعض ذوي الحقوق لادعائها والمطالبة بها، مثل الميت وغير العاقل. في هذين المثالين يبدو معنى الحصانة هو الأجلى تعبيراً عن مفهوم الحق.

المفهوم الفقهي للحق

واختلف الفقهاء في تحديد مفهوم الحق ومضمونه[156]. وقال الخوئي إن الحق والحكم (التكليف) شيء واحد ولا فرق بينهما، لأن مرجعهما واحد هو النص الشرعي. وبحسب تعبيره فإن «الحق لا يغاير الحكم بل هو حكم شرعي اختياره بيد من له الحق إسقاطاً وإبقاءً». ويركز هذا التفسير على الأثر الفقهي المترتب على

155 - Carl Wellman, The Proliferation of Rights: Moral Progress or Empty Rhetoric ?, Westview Press, (Boulder, CO. 1999), p. 8.

156 - انظر بهذا الصدد سيد محمود نبويان: «كالبد شكافيمعنايحقدر انديشهسياسيفقهاء شيعه»، حكومت اسلامي 46 سال12، زمستان 1368. ن.إ. . وللمقارنة بين تعريفات فقهية معاصرة، انظر كمال المصري: «الحق بين اللغة والشرع والقانون»، (اسلام اون لاين 29 ـ 7 ـ 2001).

دعوى الحق، حيث إن «الحق بالنسبة إلى من له الحق حكم تكليفي إلزامي أو ترخيصي أو وضعي جوازي أو لزومي»[157].

أما العلاّمة النائيني، فقد ميز بين الحق والتكليف، وقدم ثلاثة معانٍ للحق، هي السلطنة بمعنى الانفراد بالتصرف؛ الامتياز الذي عبر عنه بدرجة دنيا من الملك؛ الاختيار الذي يعادل حرية الاحتفاظ بموضوع الحق أو إسقاطه. وبحسب تعبيره، فإن «حقيقة الحق هي السلطنة على الشيء، وكون زمامه بيده بحيث يكون له القدرة على الإعمال والإسقاط، كما قالوا إن الخيار هو مِلكك فسخ العقد وإبقائه»[158]. أما كونه درجة دنيا من المِلك، فلأن المِلك علاقة أحادية بين المالك والمملوك، ولا دخالة لطرفٍ ثانٍ فيه. في هذا المعنى: الشخص (أ) يملك الشيء (ب) بناء على المبرر (ج). بخلاف الحق الذي لا يقوم إلا بوجود الطرف الثاني الذي عليه الحق[159]، أي الشخص (أ) له حق على الشخص (ب) في الشيء (ج) بناء على المبرر (د). إضافة إلى هذا فإن الملك سلطنة قوية لأن صاحبه مخوَّل بأي تصرف مشروع فيه، أما الحق فإن صاحبه مخوَّل بتصرفات محددة فيه ليست مطلقة[160].

157 - ابو القاسم الخوئي: التنقيح في شرح المكاسب ، تقرير ميرزا علي الغروي، ج 1 ص 30. ن.إ: www.ali12.com/mybooks/table_fiqh_s.htm.

158 - محمد تقي الاملي: المكاسب والبيع ، تقرير ابحاث الميرزا محمد حسين النائيني، مؤسسة النشر الاسلامي، (قم 1992) ج1 ص 92 ن. إ.: http://www.yasoob. com/books/htm1/m001/03/no0390.html.

159 - محمد تقي الاملي: المصدر السابق ص 93.
للاطلاع على اراء معارضة لهذا التعريف، انظر كاظم الحائري: فقه العقود ، ط 2، مجمع الفكر الاسلامي، (قم 1423)، ص 111.

160 - جوادي آملي: حق و تكليف، ص 24.

والسلطنة (السلطة) من القواعد الراسخة في الفقه الإسلامي، وتقوم على أساسها أحكام كثيرة واجتهادات. وترتبط عضوياً وسببياً بمفهوم الإرادة الحرة للفاعل، التي تعتبر أساس المسؤولية في المعاملات بين الناس. ومفهوم السلطنة مستمد من رواية منسوبة للرسول (صلى الـلـه عليه وسلم) بنصوص متعددة مثل «الناس مسلّطون على ما تحت أيديهم»[161]، و«الناس مسلّطون على أنفسهم»، و«الناس مسلّطون على أموالهم». ويعيب الرواية كونها مرسلة، لكن مدلولها واتحادها مع العديد من الروايات في المفهوم نفسه أو الدلالة يَجْبرُ ذلك الضعف[162]. فضلاً عن ذلك، فإن تسلط المالك على ملكه واستئثاره بالحقوق القائمة على الملك، يعتبر من المسلمات الراسخة بين العقلاء وفي أعراف المجتمعات. وطبقاً لرأي محمد مؤمن، الفقيه الإيراني المعاصر، فإن كون الناس مسلطين على أنفسهم وأموالهم، هو قاعدة عقلائية أمضاها الشارع بتعبيرات شتى في الآيات والروايات. ويلاحظ مؤمن أن القواعد العقلائية التي تقوم عليها أمور الناس لا تحتاج في إمضائها من قبل الشارع إلى تطابق المفهوم المذكور في النص مع ذلك المتداول بين الناس، بل تكفي الإشارات والدلالات العامة التي يفهم منها العقلاء إمضاء الشرع للقاعدة العرفية. ولهذا، فإن مخالفة الشارع لعرف العقلاء يقتضي تصريحاً من قبله[163].

161 - محمد بن ابي جمهور: عوالي اللئالي العزيزية في الاحاديث الدينية ، تحقيق مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، (قم 1983)، 222/1.

162 - محمد كاظم المصطفوي: القواعد، مائة قاعدة فقهية معنى ومدركا وموردا ، (قم 1412)، ص 136.

163 - محمد مؤمن قمي: «بيوند اعضاء»، مجله فقه اهل بيت ، شماره 34 تابستان 1382 (صيف 2003) ن. أ. www.islamicfeqh.com/magazines/Feqh34f/HP34f.h.

الأصل الأولي في مسألة السلطة هو نفيها. ويقصد بالأصل الأولي في تعبير الفقهاء حجر الأساس أو الفرضية الأولى في المسألة موضع البحث. وفي خصوص هذه المسألة فإن الأصل الأولي، بحسب تعبير كاشف الغطاء هو «أن لا سلطان لأحد على أحد، فإن الخلق متساوون في العبودية»[164]. فقد خلق الـلـه الناس أحراراً، غير مقيدين بولاية أو سلطة لأحد على نفوسهم. جميع الناس ـ كما رأى منتظري ـ بحسب الطبع الأولي والفطرة الذاتية، أحرار مستقلون. وهكذا خلقهم الـلـه. ولأنهم كذلك، فلكل منهم سلطة منفردة على ماله ونفسه. ومن زاحم هذه السلطة أو عطلها عُدَّ باغياً ظالماً[165].

انفراد الإنسان بالسلطة على نفسه ينفي ـ بالضرورة ـ سلطة الغير عليه، ولا سيما عند تزاحم إرادته مع إرادتهم. حيث إن سلطة الغير عليك تنطوي ـ بالضرورة ـ على تقييد لإرادتك أو خياراتك. «قاعدة السلطنة» هذه هي أرضية لمبدأ الإرادة الحرة للفاعل، أي كون الإنسان حراً في القيام بالأفعال التي يراها صلاحاً لنفسه. وحرية الإرادة هي بدورها أساس المسؤولية الفردية، أي كون الإنسان مسؤولاً ومحاسباً عن أفعاله الخاطئة أو ما قد يتسبب فيه من ضرر على الغير. لو لم نعتبر الإنسان حراً في إرادته، مختاراً قبل القيام بأي فعل، لما صحت محاسبته أو مساءلته على أفعاله، لأن المضطر والمجبور لا يحاسب ولا يُعدُّ مسؤولاً، وإلا صحت

164 - جعفر كاشف الغطاء: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انتشارات مهدوي (اصفهان د.ت) ص 394.
165 - حسين على منتظري: مباني فقهي حكومت اسلامي ، تحرير محمود صلواتي، انتشارات سرايي، (تهران 1379)، 111/1.

محاسبة غير العاقل وغير الإنسان على أخطائه ومعاقبته عليها، مع أنها ليست فعله حقيقة، بل فعل من اضطره إلى ذلك، كما قيل في التندر على من يجبر شخصاً على فعل ثم يحاسبه على نتائجه:

ألقـــاه في الـــيمِّ مكتوفـــاً وقـــال لـــه

إيّـــــاك إيّـــــاك أن تبتـــــلّ بالمـــــاء

وفي زمن سابق، دار جدل طويل بين مفكري الإسلام والمتكلمين حول تأثير هذا المبدأ، أي حرية الإرادة والقدرة على الاختيار، على علاقة الإنسان باللـه سبحانه. وهو الجدل الذي عرف بمسألة الجبر والتخيير، والتي انقسم فيها المسلمون إلى صفين عريضين، قال أحدهما إن الإنسان مختار في فعل ما يفعل فهو يستطيع أن يطيع ربه ويستطيع أن يعصيه. وقال الفريق الآخر إن اللـه سبحانه هو خالق فعل الإنسان وخالق إرادته، وإنه لا يملك أن يفعل شيئاً غير ما أراده اللـه أن يفعل.

غموض المفهوم وإشكالاته

مفهوم «الحق» في البحوث الفقهية مشوب بالغموض والاختلاط. ولاحظنا هذا في معظم البحوث التي راجعناها. لم يعالج الفقهاء مفهوم الحق كمسألة مستقلة، بل اهتموا حصراً بتطبيقاته الفقهية، ولا سيما في المقارنة بين الحق والحكم والملك والولاية. مفهوم «الحق» ليس من موضوعات علم الفقه، بل من البحوث السابقة له[166]، ومحلّه الطبيعي هو الفلسفة، لكن تطبيقاته

166 - عبداللـه جوادي آملي: حق و تكليف در اسلام ، (قم، اسراء، 1384 هـ.ش.)، ص 49.

الفقهية ربما تدرس في علم أصول الفقه أو في بحوث الفقه الاستدلالي. وبحسب الحائري، فإن البحث حول الحقوق لا يترتب عليه أثر عملي فقهي. محل اهتمام الفقيه هو مفهوم الحكم وتعريفه. ولهذا فإن حديثهم في الحق جاء على حاشية نقاشهم حول الحكم والفرق بين الاثنين[167]. ولاحظت خلال البحث أن معظم الجدالات الفقهية حول تعريف الحق تفترض لزوم أن يكون ذا معنى واحد، وكمثل على هذا فإن معارضي تفسيره في معنى السلطنة، استندوا إلى وجود أمثلة على حقوق لا تترتب عليها سلطنة، مثل حق الاستفادة من الموارد العامة الشائعة كالصيد والاحتطاب وأمثالهما. مع أنه كان بوسعهم افتراض معنى إضافي للحق وهو الادعاء أو الحصانة (في الأمثلة السابقة).

على أي حال، إن غموض مفهوم الحق لا يقتصر على الدراسات الفقهية، فهو لا يزال موضع جدل في الفلسفة والقانون أيضاً. وقد ناقش ألان جيورث عدداً من الإشكالات الجدية التي تتناول فكرة الحق من الناحية المفهومية (conceptual) ومن الناحية القيمية (moral[168])، ننقل هنا ملخصها:

1 ـ التلازم بين الحقوق والواجبات

أول الإشكالات المفهومية يتناول معادلة التلازم بين الحق والتكليف (أو الواجب)، حيث يرى المعارضون لمفهوم الحق أن اتجاه المعادلة من الحق إلى التكليف قابل للعكس بحيث تبدأ

167 - الحائري: المصدر السابق، ص 126.

168 - Alan Gewirth, {Why Rights are indispensable?}, Mind , issue 379, (1986), pp.329-344.

المعادلة بالتكليف ثم الحق من دون ضياع أي جزء من المعنى. لأن ما هو مهم في الكلام عن الحق هو التكليف الذي يترتب عليه، بل لا معنى للحق من دون التكليف، وهذا يعني أن بالإمكان الاستغناء عن ذكر الحق بذكر التكليف. هذا الاعتراض مؤسس على فرضية أن القانون هو أساس الحقوق ومصدرها. وأن الضمان القانوني للحقوق ليس إلا تحديد واجبات، فالكلام عن الحقوق زائد على الحاجة[169].

وردّ جيورث على هذا الاعتراض، بأنه بالرغم من صحة دعوى التلازم بين الحق والواجب، إلا أن لكل منهما مضموناً مختلفاً وتقديراً مختلفاً. الواجبات هي أعباء مبررة على المكلف الذي يقع عليه الحق. هذه الواجبات تقيد إرادته وحريته على نحو ينفع مباشرة ليس نفسه بل شخصاً آخر هو صاحب الحق. تحمّل العبء لصالح الغير ليس مبرراً بذاته في العادة، بل هو نتيجة لوجود مبرر أسبق منه هو المنفعة التي ثبتت لصاحب الحق. ومن هنا فإن الحقوق مقدمة في معادلة التعليل على الواجبات. بعبارة أخرى، فإن المكلف أصبح مكلفاً بعد وجود صاحب الحق. وترتب الواجب يتضمن في الواقع عبئين متلازمين: (1) تقييد الإرادة والحرية، و(2) إنجاز المنفعة التي هي موضوع الحق لصالح الغير. ومن هنا، فإن إلغاء الإشارة إلى الحقوق كمرجع في المعادلة، يعني إلغاء الأساس الذي يبرر الواجبات. ولهذا فإن الكلام حول الحقوق ليس زائداً ولا قابلاً للإسقاط من دون خسارة في المعنى[170].

169 - Gewirth, ibid., p. 330.

170 - Gewirth, ibid., p. 333.

2 ـ الحقوق من أجل منافع معينة، فلماذا لا نستغني بالمطلوب عن العنوان؟

فحوى هذا الإشكال أن الكلام حول الحقوق يستهدف إقرار منافع اجتماعية معينة. المطالبة بحق الحياة أو الكرامة أو الحرية مثلاً، غرضه التشديد على الحاجة إلى المنافع والخدمات العامة التي تساعد على ضمان الحياة الكريمة ورفع مستوى معيشة الإنسان. هذه المنافع هي مفاهيم مستقلة ويمكن تأسيسها على مبررات أخرى غير الحقوق. وعليه، فإن مفهوم «الحق» في هذه التطبيقات وأمثالها، ليس مبرراً وحيداً ولا مستقلاً للمنافع المذكورة، فما الحاجة إلى التركيز عليه؟[171].

أجاب جيورث، على هذا الإشكال، أن الحق يقيم سياقاً تعليلياً من نوع خاص، مستمداً من العلاقة المباشرة والشخصية بين صاحب الحق وموضوع الحق والمكلف به. حينما يكون للشخص (أ) حق في الموضوع (ج) فإن حماية القانون له مبررة بكونه شخصياً يملك موضوع الحق، وليس لأن هذا الموضوع يضيف منفعة إلى صاحب الحق (أ). بعبارة أخرى، إن المنافع العامة تعود إلى جميع الأفراد على نحو إجمالي، أي لكونهم أعضاء في الجماعة التي تتجه إليها تلك المنافع. أما الحقوق، فتعود لصاحبها على نحو شخصي، أي باعتباره فلاناً، لا لكونه عضواً في الجماعة. إذا حجب الحق عن صاحبه فهو ـ علاوة على تعرضه للأذى وتضرر مصالحه ـ حرم أيضاً مما يعتبر ملكاً شخصياً له. يضاف إلى هذا أن الحق يؤهل صاحبه للمطالبة ليس

171 - Gewirth, ibid., p. 331.

بالحصول على منافع معينة فحسب، بل أيضاً للادعاء ضد أشخاص آخرين لمنعهم من حجز الحق أو إلزامهم بمساعدة المدعي على استرجاع المنفعة التي هي موضوع الحق. ومن هنا، فإن سياق التعليل والمبررات التي يقوم عليها الحق تختلف عن تلك التي تقوم عليها المنافع العامة[172].

3 ـ الحقوق غير قابلة للإثبات القطعي

ومن بين الاعتراضات القيمية التي ترد على مفهوم الحقوق، نشير إلى ما يسميه جيورث الاعتراضات الخاصة بالتعليل (justificatory objection) . وخلاصتها أن المنافع والواجبات المحددة في القانون تقوم على مبررات محددة يمكن في ضوئها تحديد الكلف والمنافع التي تترتب لكل طرف أو عليه. أما الحقوق فترجع إلى مبررات قيمية. ليس هناك شريحة محددة من القيم يتفق عليها الجميع بحيث يمكن الرجوع إليها من دون خلاف. ولهذا فليس ثمة وسيلة للتوصل إلى حكم قاطع بناء على المبررات القيمية للحقوق، بل لا يمكن تأسيس أي دعوى على أساس قيمي على الإطلاق[173].

رد جيورث على هذا الإشكال بنقاش منطقي طويل نسبياً يعتمد على نظرية «مبدأ التلاؤم الجذري» التي طورها في كتابه العقل والقيم . فكرة التلاؤم الجذري فحواها أن جميع القيم العليا التي يرجع إليها البشر كمعايير لتنظيم حياتهم والارتقاء بها، هي قيم مشتركة، إذا جرت مفاعيلها لواحد فإنها تجري بالقدر

172 - Gewirth, ibid., p. 334.

173 - Gewirth, ibid., p. 331.

نفسه لجميع الآخرين. تبدأ هذه القيم بنقاط أساسية لا يمكن النزول عنها، وهي أن السعي إلى الحياة الكريمة حق للإنسان، وأنه حر في القيام بالأفعال التي تؤدي إلى نجاح هذا المسعى. يتلخص مبدأ التلاؤم في فرضيتين:

الأولى ؛ لا بد لكل عاقل أن يقبل منطقياً بأن له الحق في الحرية والحياة الكريمة. وهذا جذر لقيم أخرى، وشرط ضروري للفعل المثمر والمنتج.

الثانية ؛ لا بد لكل عاقل أن يقبل منطقياً أن جميع الأفراد الحقيقيين أو المحتملين لهم الحقوق نفسها التي يدعيها لنفسه في الحرية والحياة الكريمة. وهذا أيضاً شرط كي يستطيعوا الإتيان بالأفعال المثمرة.

تتفرع الفرضيتان من مقدمة بديهية فحواها أن الإنسان حر في فعل ما يؤدي إلى جعل حياته كريمة، وأن الفعل الإنساني لا يكون مثمراً إلا إذا كان غرضه، أي الحياة الكريمة، قابلاً للتحقيق من خلال هذه الأفعال التي يقوم بها الإنسان بهذا القصد. وتقترب الفرضية الثانية من القول المروي عن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في وصف الحق: «فالحق أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقها في التناصف، لا يجري لأحد إلا جرى عليه، ولا يجري عليه إلا جرى له. ولو كان لأحد أن يجري له ولا يجري عليه لكان ذلك خالصاً لـله سبحانه دون خلقه»[174].

يبنى على هاتين الفرضيتين مبدأ أعلى، ينبغي أن يقبله كل عاقل، أطلق عليه جيورث «مبدأ التلاؤم الجذري»، ومقولته

174 - الشريف الرضي: نهج البلاغة ، خطبة 216

الأساسية هي أن الفعل الإنساني يجب أن يكون متناسباً مع الحقوق الجذرية لك وللطرف الآخر. هذا المبدأ هو الذي يؤسس تحديداً لحقوق الإنسان في الحرية والعيش الكريم في كلا المجالين: مجال الفعل الفردي، ومجال المؤسسات الاجتماعية [175].

التدليل المنطقي على الفرضيتين

لأن الحرية كمقدمة والعيش الكريم كهدف شرطان ضروريان للفعل الإنساني المثمر، فإنه لا بد لكل فاعل عاقل أن يعتبرهما منفعة ضرورية؛ فمن دونهما لن يتمكن من تقدير إمكانية نجاح مسعاه وعمله. لا يضمن الإنسان نجاحه في كل عمل. لكن لولا وجود احتمال بأنه سينجح لما بذل أي جهد. وعليه، فإن العاقل يضع نصب عينه مجموعة حجج وحجج مضادة، يسهم مجموعها في تكوين الفكرة النهائية عن ضرورة الحرية والحياة الكريمة. هذه الحجج تتمثل في الآتي:

الأولى ؛ يجب أن أتمتع بالحرية والعيش الكريم. يجب أن يكون الفرد قادراً على رؤية تمثلات لهاتين المنفعتين في الواقع، أو أن يكون قادراً على تصور تطبيقاتهما، بحيث يستطيع أيضاً تصور المقدمات التي تقوده إليهما وتحديد المنافع التي يتشكل من أجزائها مفهوم «الحياة الكريمة». القدرة على تصور المنافع ضروري كي يستطيع الفرد المطالبة بها باعتبارها ضرورية لنجاح مسعاه. إذا قبل الفرد هذه الفرضية الأولى، فينبغي أن يقبل الحجة الثانية:

175 - Gewirth, ibid., p. 339.

الثانية ؛ لي حق ثابت في الحرية والعيش الكريم. لأنه إذا رفض هذه الحجة (لأنه مثلاً لا يريد الالتزام بالواجبات التي تقابل هذا الحق)، فإن عليه أيضاً أن يرفض الحجة الثالثة:

الثالثة ؛ على جميع الناس الآخرين أن يتجنبوا أي عمل يؤدي إلى إلغاء أو إضعاف حريتي وكرامة حياتي، فإذا رفض الحجة الثالثة، فعليه أن يقبل الرابعة:

الرابعة ؛ الأفراد الآخرون يمكنهم (أو يسمح لهم) أن يلغوا حريتي وكرامة حياتي أو يتدخلوا فيهما. فإذا قبل هذه الحجة الرابعة، فإن عليه أيضاً أن يقبل بالحجة الخامسة:

الخامسة ؛ من الممكن (أو من المسموح) أن لا يكون لديّ حرية وعيش كريم. لكن هذه الحجة تتعارض مع الحجة الأولى. افترضنا سلفاً أن على كل عاقل أن يقبل الأولى، وعليه فلا بد ـ منطقياً ـ أن يرفض الخامسة. لأن الخامسة تترتب على رفض الحجة الثانية، فإذا رفض الخامسة فإن عليه أن يقبل بالحجة الثانية.

التدليل على الفرضية الثانية (لا بدّ لكل عاقل أن يقبل منطقياً أن جميع الأفراد الحقيقيين أو المحتملين لهم الحقوق نفسها التي يدّعيها لنفسه في الحرية والحياة الكريمة) يتخذ سياق التدليل المنطقي السابق نفسه، لكن مع نسبته إلى الغير. وتشكل الفرضيتان معاً القاعدة العامة لما نسميه بمبدأ كونية القيم وهو ما يعادل في نقاشنا مبدأ التلاؤم الجذري، الذي يعني على وجه التحديد أن على كل فاعل عاقل أن يتبنى لنفسه حقوقاً جذرية، وأن عليه ـ منطقياً ـ أن يتبنّى أن جميع الآخرين من أمثاله لهم الحقوق الجذرية نفسها.

إذا قبلنا بصحة الفرضيتين السابقتين والاحتجاجات التي تدعمهما، فإن الرجوع إلى المبررات القيمية لدعم مقولة الحقوق، ولا سيما حقوق الإنسان، لا يصبح عبثاً كما قال المعترضون على الربط بين الحقوق والقيم. الاحتجاجات السابقة تكشف أن مقولة الحقوق قابلة للإثبات المنطقي، بل وقابلة لأن تقام التزامات محددة بناء عليها.

يكشف النقاش السابق أيضاً عن إمكانية وضع منهج متين للخروج بحكم أو قرار (decision procedure) مبني على أساس قيمي. يشدّد هذا المنهج على أن جميع الأشخاص يملكون حقوقاً قيمية تنطلق من الحق الأصلي لكل إنسان في الحياة الكريمة وما يتطلبه بلوغها من حرية الفعل. المنافع التي تعتبر تطبيقات لهذه الحقوق ماثلة في جميع نواحي حياتنا اليومية. كمثل على هذا، فإن الحق في التعليم يعتبر من الحقوق المساعدة (additive right) على العيش الكريم، لأنه يسهم في تحسين قابلية الفرد على النجاح في أفعاله. ويمكن بالطريقة نفسها فهم الحقوق الاقتصادية والسياسية بما فيها الحق في الحريات المدنية ومعالجة الفقر، فهي جميعاً قابلة للتبرير انطلاقاً من كونها تطبيقات غير مباشرة لمبدأ التلاؤم الجذري.

خلاصة القول، إذاً، إن السياق القيمي لتبرير مقولة الحقوق، لا ينتهي ـ كما قال المعترضون ـ إلى خلاف على كل قيمة، وبالتالي استحالة اتخاذ قرار قطعي؛ فالواضح من النقاش السابق أنه يمكن دائماً الرجوع إلى القيم الجذرية في إثبات الحقوق والمنافع التي تمثل تطبيقات أو مستهدفات للدعاوى القائمة عليها.

4 ـ دعوى الحقوق أنانية في الغالب

ومن الاعتراضات القيمية أيضاً، دعوى كونها فردية أو أنانية بالمقارنة مع الأعراف والأخلاقيات الاجتماعية الضرورية لجعل الحياة في المجتمع مريحة وإنسانية. كمثل، إن للمالك الحق في إخراج المستأجر العاجز عن دفع إيجار البيت. لكن هذا المستأجر قد يكون من عائلة فقيرة أو مسحوقة. إذا أخذنا بمقولة الحق فسوف نقول إن المكاسب المالية الإضافية التي يحصل عليها المالك لها أولوية على المعاناة الشديدة التي يتحملها المستأجر الفقير والمجتمع ككل إزاء ذلك. حين يتمسك كل فرد بحقوقه فإنه سيفسرها على نحو يضع أعباء على الآخرين. بينما يمكننا طرح هذا المفهوم والعمل بمقتضى المحبة والمواساة الإنسانية التي تدعونا لتحمل بعضنا البعض والتجاوز عن أخطاء الغير أو غفران تقصيرهم، حتى لو اقتضى الأمر تنازلي عن أحد حقوقي[176].

ناقش جيورث هذا الاعتراض انطلاقاً من مبدأ التلاؤم الجذري نفسه. من المفهوم إن مقولة الحقوق تنطوي على دعوى لتحقيق منافع فردية. لكن على الجانب المقابل، فإن المبدأ العام لحقوق الإنسان يفرض على كل شخص أن يأخذ بعين الاعتبار دائماً منافع الأفراد الآخرين حين يسعى إلى منافعه. طبقاً لمبدأ التلاؤم الجذري، فإن كل الفاعلين الحاليين أو المحتملين يمكن أن يكونوا أيضاً في الوقت نفسه أو في أوقات لاحقة، مسؤولين أو مطالبين بحقوق الإنسان أو الحقوق الجذرية. أنا كفرد عاقل لي حقوق في الحرية والعيش الكريم، أطالب بها الأفراد

176 - Gewirth, ibid., p. 332.

الآخرين. ولكل هؤلاء الآخرين حقوق علي تماثل الحقوق التي أطالبهم بها. وحقوقهم تفرض علي واجبات لصالحهم مثلما أطلب منهم الالتزام بواجبات لصالحي. مفهوم الحقوق الجذرية يتضمن، إذاً، قاعدة عامة في التقابل بين الحقوق، فحواها أن على كل شخص أن يحترم حقوق الآخرين جميعاً، ويتمتع في المقابل باحترام الآخرين لحقوقه. هذا يقود بالضرورة إلى التشارك في المنافع التي تنطوي تحت عنوان الحقوق، والتشارك أيضاً في تحمل الأعباء الناتجة من الواجبات المتلازمة مع الحقوق. إذا صحت هذه القاعدة، فإنها تبرهن أيضاً على أن المبدأ العام لحقوق الإنسان يقيم اعتبارات متقابلة لا أحادية، أي إنه ـ في هذا المستوى ـ أساس لإنكار الذات وليس الأنانية.

هذه النقطة تكشف كيف أن حقوق الإنسان يمكن أن تفسر وتبرر فرض العديد من المنافع العامة الضرورية للحياة الكريمة، مثل العيش في مجتمع متسامح، والحرية الفردية، واستقلال الفرد. أخذاً بعين الاعتبار الفهم العام لقاعدة التقابل بين الحقوق، فإن المطالبة الشخصية من جانب الفرد بالمنافع التي تُعَدّ ضرورية لنجاح عمله أو حماية حقوقه، تبدو، إذا أخذناها مجتمعة ومتكاملة (أي بما يشمل المطالب الحالية والمحتملة لجميع الأفراد) تأكيداً على الاهتمام بالمصالح المشتركة التي يجتمع حولها جميع الأفراد[177].

ثانياً: مصدر الحق

يظهر، إذاً، أنّ تمتع الفرد بحق في موضوع ما، يعني ثبوت امتياز أو سلطة خاصة، تسمح له بالمطالبة بالمنافع المندرجة تحت

177 - Gewirth, ibid., p. 340.

عنوانه، والاختصاص بها، وإلزام الآخرين بالامتناع عن التصرف المزاحم له فيها. فكرة «الحق» بهذا المعنى قديمة قدم البشرية نفسها، بل يمكن الادعاء أنها ـ في شكلها البسيط على الأقل ـ بديهية يستوعبها جميع الناس ويتعاملون على أساسها في حياتهم اليومية. إلا أن التوسع في تطبيقاتها، ولا سيما السياسية، وإثباتها لجميع الأفراد من دون تمييز، هو بالتأكيد ثمرة لتطور البشرية التي أصبحت معظم مجتمعاتها المعاصرة تقر بشريحة واسعة نسبياً من الحقوق للأفراد، مثل حق المساواة، وحرية اختيار العقيدة وحرية العبادة وتغيير المعتقد، والمشاركة في الحياة السياسية وانتخاب رجال الدولة، ومعارضة سياسات الدولة، وغيرها من الحقوق التي لم يكن معظمها متاحاً للأفراد في الأزمان القديمة.

نعرف من الروايات التاريخية أن أبسط الحقوق مثل حق الحياة لم يكن مضموناً بالقانون في كثير من الدول القديمة[178]، هذا فضلاً عن حق اختيار العقيدة والمشاركة في السياسة.. إلخ؛ فهذه لم تتحول إلى قواعد قانونية ثابتة يقر بها المجتمع ويحميها القانون إلا في العصور الأخيرة. ولحسن الحظ، فإن مسؤولية الدولة عن ضمان حقوق المواطن أصبحت اليوم عرفاً راسخاً في حياة المجتمعات ومعياراً لعدالة نظامها السياسي وشرعية حكومتها. وتتمايز الدول المتقدمة عن نظيرتها المتخلفة بسعة وتنوع الحقوق التي يتمتع بها المواطنون.

وارتباط التوسع في الحقوق الفردية بالتقدم الحضاري واضح بالتجربة والمشاهدة التي تغني عن كل بيان. ثمة علاقة طردية بين

178 - لجردة سريعة عن المجازر التي ارتكبت بحق الشعوب في الماضي، انظر مادة «عنف» في موسوعة ويكيبديا . http://ar.wikipedia.org.

الاثنين تشاهد بوضوح عند المقارنة بين المجتمعات التي أخذت بأسباب التقدم وتلك التي ما زالت أسيرة الجهل والخرافة والفقر؛ فكلما تقدم المجتمع، توسعت منظومة الحقوق، وكلما تأخر ضاقت. وكلما توسعت منظومة الحقوق التي يتمتع بها الأفراد توافرت الفرص للتقدم العلمي والاقتصادي والروحي، وكلما انكمشت الحقوق والحريات تضاءلت تبعاً لها فرص النمو والارتقاء. وهذا هو مغزى فكرة «السوق الحر للأفكار» التي تحدث عنها الفيلسوف الإنكليزي جون ستيوارت ميل، في القرن التاسع عشر، حين قرر أن المجتمعات التي تحجب الحقوق الفردية سوف يتربى أفرادها مثل شجرة بعيدة عن ضوء الشمس، نحيلة وذابلة، وسوف يكون مثل هذا المجتمع مفتقراً إلى الأفكار الجديدة والمبدعة[179].

ذهب بعض الفلاسفة ومعظم القانونيين إلى أن القانون هو مصدر الحق، فالحقوق لا تثبت إلا إذا عرفت في إطاره[180]. إن مفهوم الحق يقتضي بداهة إمكانية المطالبة به وعقاب من يعتدي عليه. وهذا يتطلب وجود قانون يوضح هذه الجوانب. وقال بعض الفقهاء إن الشرع هو مصدر الحقوق، فالذي عرفه الشرع أو أقر به كحق فهو حق وإلا فلا[181]. ومال الفلاسفة إلى التمييز بين شريحتين من الحقوق، أُولاهما ، الحقوق الفطرية أو الطبيعية. و الثانية ، الحقوق المدنية أو الدستورية. وَصفُ النوع الأول بالفطري أو الطبيعي يشير إلى أن تلك الحقوق سابقة في وجودها ومرتبتها على الشرع والقانون، فهي ثابتة للإنسان كإنسان سواء

179 - John Stuart Mill, On Liberty , p. 109.

180 - Wellman, op. cit., p. 77.

181 - الخوئي: المصدر السابق.

كان واعياً بالقانون، مكلفاً به، خاضعاً له، أم لم يكن. دور الشرع والقانون هنا هو إقرار هذه الحقوق وحمايتها وتنظيم استعمالها. كون تلك الحقوق سابقة للقانون والشرع يعني أنها حاكمة عليهما، وهي معيار لقياس سلامتهما وصحتهما. وفي المقابل فإن الشريحة الثانية التي أطلقنا عليها وصف الحقوق المدنية، لا توجد إلا إذا عرفها القانون وأقر بها، لأنها غير قابلة للتطبيق والاشتغال إلا في مجتمع يحكمه قانون.

تضم الشريحة الأولى ، ما هو ضروري لبقاء الإنسان وكرامته. وحدّها الأدنى هو الحق في الحياة اللائقة بالإنسانية. ومنها ما يرتبط بالضمير مثل حرية الاعتقاد والدين، وحرية التفكير والتعبير. ومنها أيضاً حرية اختيار نمط المعيشة وأساليب العيش. كما يدخل فيها حق الملكية واستثمار الجهد الشخصي. هذه الحقوق تصنف كضرورات لتحقق معنى الإنسانية في الإنسان وتمايزه عن البهائم والأشياء. وهي تنطبق على كل إنسان حيثما كان وتحت أي ظرف عاش، من دون تعويل على جنسه أو انتمائه العرقي أو الديني أو السياسي أو القانوني. كل فرد ـ بما هو إنسان ـ يتمتع بمنظومة حقوق تعتبر جزءاً من إنسانيته أو ضرورة لها.

أما الشريحة الثانية ، أي الحقوق المدنية، فهي ترتبط بالوصف القانوني للفرد، أي كونه مواطناً أو عضواً في مجتمع سياسي. من هذه الزاوية، فإنها ـ خلافاً للصنف الأول ـ تابعة للقانون وخاضعة له. ولهذا يمكن تحديدها بالقانون. وأبرز ما يدخل ضمن هذا الصنف هو حق المشاركة المتساوية في الشؤون العامة للجماعة، بما فيها حق الوصول إلى المناصب العامة وانتخاب الغير لها. ومنها أيضاً حق الاستفادة المتساوية من الموارد العامة المادية وغير المادية.. إلخ.

والظاهر أن «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أصدره برلمان الثورة الفرنسية (عام 1791) هو أول الوثائق القانونية التي ميزت بين النوعين. واعتبر هذا الإعلان الشريحة الأولى من الحقوق لازماً وضرورياً للإنسان لا يجوز له التخلي عنه، وليس لأحد حرمانه منه، لأن «الناس يولدون أحراراً متساوين». كما اعتبره أرضية وأساساً للحقوق الدستورية للمواطنين[182].

الفطرة كمصدر للحق

حينما تضغط على زر التشغيل في الكمبيوتر، فإنه يطلق مجموعة معقدة من البرامج الصغيرة والكبيرة التي لا ترى تفاصيلها، لكنك تعلم أنها تعمل جميعاً في تناغم كامل كي تجعل الجهاز ككل فعالاً ومفيداً. من دون هذه البرامج فإن أجزاء الكمبيوتر لا تعرف بعضها ولا تعمل. أسوق هذا المثال لتوضيح مفهوم «الفطرة» أو «الطبيعة». أعضاء الإنسان تعمل مع بعضها في تناغم لأنها تتلقى أوامرها جميعاً من برنامج واحد يعمل كنظام متكامل هو ما نطلق عليه «العقل». يبدأ عقل الإنسان في العمل منذ لحظات ولادته الأولى، فهو مجهز مسبقاً بنظام أولي يدير الأفعال الضرورية اللازمة لحياة الإنسان. وأبرز ما يحويه هذا النظام هو تعريف أجزاء الإنسان، تعريف المحيط المباشر، وما فيه من مصادر منفعة أو مصادر خطر وأنواع المنافع والمخاطر التي يتعامل معها الفرد في تلك المرحلة من عمره. ومع تقدمه في العمر، تتطور هذه المعرفة ويتطور معها نظام التعامل مع

182 - M. Macdonald, {Natural Rights}, in Peter Laslett, (ed.), Philosophy, Politics and Society , Basil Blackwell, 1970, p. 40.

الذات والمحيط. نسمي هذا النظام فطرياً أو طبيعياً لأنه جزء من خلق الإنسان، يملكه منذ ولادته، ولم يبذل جهداً كي يحصل عليه. وهو متوافر لجميع الناس الاعتياديين من دون فرق، إلا أن يولد ناقصاً، وهو ما يعتبر استثناء من القاعدة المطَّردة. الفطرة، إذاً، هي جزء من العقل، أو لعلها هي العقل في صورته الأولى.

نشير أيضاً إلى أن هذا الإعداد الفطري أو الطبيعي لا يقتصر على الإنسان، فكل كائن حي، بما فيه النبات والبهائم، مجهز في ذاته بمنظومة من الغرائز التي تدفعه إلى الحركة والتصرف والعمل من أجل البقاء والحياة على النحو اللائق به. وبالنسبة إلى الإنسان فإنه مجهز ـ إضافة إلى الغرائز ـ بالقدرة على التعقل التي تمكّنه من اكتشاف حقائق جديدة ووسائل جديدة لتطوير حياته وأفعاله. عقلانية الإنسان هي التي تميزه عن سائر المخلوقات. قدرة الإنسان على التعقل، أي على استنباط المثالي أو المثال من الواقع أو الواقعي، هي حقيقة طبيعية وفطرية تتوافر للإنسان منذ ولادته. هذه الصفة جعلت الناس متشابهين مع بعضهم ومختلفين عن الحيوانات الأخرى. عقلانية الإنسان هي أصل قانون الفطرة الذي تنطوي في إطاره الحقوق الطبيعية. وبحسب تعبير سيسرو، المشرع الروماني القديم، فإن العقل السليم هو قانون حقيقي منسجم مع نظام الكون والطبيعة، وإن أحكامه تنطبق ـ تبعاً لذلك ـ على جميع الناس، وهو خالد وغير قابل للتغيير[183].

فطرة الإنسان هي المصدر الأول لمبدأ «الحق». ويمكن تلخيص مقولة الحق الفطري في العبارة التالية «حياة الإنسان وإنسانيته تتوقف على توافر منظومة من المنافع المادية

183 - Peter Laslett, ibid., p. 40.

والمعنوية، تثبت له كإنسان وبغضّ النظر عن أي وصف آخر. ثبوت هذه المنافع لا يتطلب موافقة مسبقة من أحد ولا يسمح بتقييدها من قِبل أحد. إنها تجسيد للطف الـلـه بمخلوقاته، وتعبير عن كمال خلقه لهم».

منذ لحظة ولادته يبدأ عقل الإنسان في التطور مستفيداً من تفاعله مع البشر والأشياء التي يجدها في محيطه. يطور فهمه للأشياء ويعيد صياغة العلاقة التي تربطه بها وردود فعله على أفعالها، وفي هذا السياق، فإن أبرز ما يتطور هو فهم الإنسان لحقوقه، أي ما يعتبره ثابتاً له ومساحة حرة لفعله تتطلب ابتعاد الآخرين أو امتناعهم عن التدخل. هذا التطور هو ـ بعبارة أخرى ـ اكتشاف متوسع للمساحة الخاصة بالفرد أو توسيع مستمر لتلك المساحة. في العادة، إن توسيع الفرد لمساحته الخاصة ينعكس على موقف الآخرين منه. في أول الأمر، أي في مرحلة الرضاعة، فإن تلك المساحة تكون ضيقة جداً، وتتوسع بالتدريج مع تقدم الفرد في السن وتطور قدرته على الفعل المستقل والاعتماد على نفسه، ويتواصل هذا التطور حتى يصبح الفرد عضواً كاملاً في مجتمع الكبار.

لا يستطيع الإنسان العيش بسلام وكرامة من دون توافر حد أدنى من تلك المساحة التي يستطيع التصرف فيها بحرية كاملة ومن دون تدخُّل الآخرين. لكن الإنسان بطبعه لا يتوقف عند ذلك الحد الأدنى، فهو يسعى ـ مع تطور عقله وقدراته المادية والذهنية والروحية ـ إلى توسيعها؛ فكلما تعاظمت قدراته حصل على مساحة إضافية. زيادة علمه أو ماله أو ارتفاع مكانته، تنعكس فوراً على شكل مساحات إضافية للفعل والتصرف بناءً على إرادته الخاصة المصونة من تدخل الآخرين. حين يفكر

الإنسان في مساحته أو يسعى إلى توسيعها كي تماثل مساحات الآخرين، فإنه لا ينظر إلى هذا الفعل باعتباره تعدياً على الغير، بل يراه تجسيداً لحق مكتسب أو استعادة له. ينظر الإنسان إلى تلك المساحة الحرة باعتبارها حقاً، أي امتيازاً ثابتاً له، يتمدد بقدر يتناسب مع قدراته من جهة ومع حدود مساحات الآخرين من جهة أخرى. كل إنسان يمر بهذا التحول. كل الناس يسعون إلى توسيع مساحاتهم الحرة (أي حقوقهم المكتسبة) المصونة من التدخل. هذا هو منطق الأمور ومسارها الطبيعي. ربما يحصل هذا التطور بينما يكون الإنسان واعياً تماماً بما يجري، وقد يحصل بشكل عفوي أي من دون وعي تام بحصوله. لكن سواء كان الإنسان واعياً بالتغير في وضعه أو لم يكن، فإنه يتمتع بنتائجه ويتصرف بناء عليه. ويعتبر كل ذلك وضعاً طبيعياً ومطلوباً.

الحق تقرير قيمي

لأن تطور الإنسان يتخذ دائماً هذا المسار، فإن فكرة الحق على النحو الذي شرحناه لم تكن وليدة بحث علمي، كما لم يختلقها الإنسان من عدم، بل كانت على الدوام جزءاً من فطرة الإنسان العاقل، اكتشف ضرورتها ثم أقرها ووضعها في صيغ قانونية أو عرفية. وبهذا المعنى فإن «مفهوم الحق» هو تقرير قيمي مثلما العدالة والنظام تقريرات قيمية، أو مسلمات توافق العقلاء في مختلف الأزمان والأماكن على ضرورتها، بعدما تبينت لهم فوائدها العظيمة لحياة الإنسان، فأصبحا من ثَمَّ نماذج للمستقلاّت العقلية التي تحمل دليلها في داخلها، أو ترسل من دون الحاجة إلى دليل عليها. صحيح أن هذا المفهوم لم يسلم من المعارضة والجدل في مختلف الأزمان، وبخاصة مع الاعتقاد أن بعض

الحقوق تتضارب عند التطبيق مع حقوق أخرى، إلا أن الصحيح أيضاً أن البشرية قد توصلت خلال تاريخها الطويل إلى اتفاق على منظومة قاعدية من مبادئ ومعايير العلاقة المتبادلة بين البشر تعتبر حداً أدنى من متطلبات الحياة التي تليق بالإنسان، وقد جرى إثباتها كقيم عليا للحياة البشرية. منظومة المبادئ تلك هي الأرضية التي استُخرج منها المبدأ العام الذي نسميه الآن «حقوق الإنسان»، والذي أخذت به معظم أمم الأرض بعد جدالات وصراعات وحروب سالت فيها أنهار من الدماء. حين نتحدث عن العلاقة بين الحرية والعدالة في الرؤية الليبرالية مثلاً، فإن أبسط تجسيدات العدالة في هذه الرؤية تتمثل في الإقرار لكل فرد بشريحة من الحريات الفطرية باعتبارها «حقوقاً»[184]، أي إن ممارستها لا تستدعي رخصة من أحد ولا اتباعاً لقانون. لا يكون النظام عادلاً ما لم يعترف بحقوق الإنسان الفطرية ويوفر السبل الكفيلة بضمانها وحمايتها.

يلخّص مفهوم «الحق»، إذاً، محصلة لموازنات عديدة ومقارنات بين ما يليق بالإنسانية ومالا يليق، ما هو ضروري وما هو إضافي، فهو بهذا المعنى جماع متبنياتنا الأخلاقية التي نظمت على شكل استنتاج عن معالجات جدلية أخذت بعين الاعتبار مختلف العوامل السلبية والإيجابية ذات العلاقة، إضافة إلى تجسيداتها في الحياة الواقعية، فتحولت بالتالي من فكرة إلى معيار أخلاقي أو قيمة يرجع إليها في الحكم على الأفعال والأشياء[185].

184 - Randy E. Barnett: The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law , Clarendon Press, 1998, p. 63.

185 - Dudley Knowles, Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right , (Routledge, 2002), p. 61.

أول تجسيدات «الحق» هو حرية الإنسان في الفعل والتصرف. ربما لهذا السبب شبّه هيغل العلاقة بين الحق والحرية بالعلاقة بين روح وجسد لا يعيش أحدهما من دون الآخر. العلاقة بين الاثنين ليست مجرد تناغم بين شيئين منفصلين، بل هي ارتباط كامل ووجودي[186]. الحرية هي أبرز تجسيد للحقوق الفطرية التي اكتشفها الإنسان منذ أن وعى ذاته وإنسانيته التي تميزه عن سائر المخلوقات في الكون المحيط به. فحوى ذلك التقرير القيمي، هو أن تظهير معنى الإنسانية في حياة البشر يستلزم أن يكون الإنسان قادراً ـ في أي مجتمع عاش، تحت أي نوع من الحكومات ـ على أن يفكر ويعبّر عن أفكاره بحرية. أن يعيش حياته من دون تدخّل اعتباطي في شخصه وأملاكه، وأن يتعامل مع نظرائه باعتبارهم متساوين في القيمة، حتى لو تمايزوا في قابلياتهم وكفاءاتهم، وأن يضمن لهم حق الاستعمال المنفرد لبعض الأشياء المادية خلاف أجسادهم، وأن لا تفرض عليهم سلطة من دون تبرير من نوع ما يمكن نسبته إلى رضاهم أو قبولهم. هذه الأمثلة عن حقوق الإنسان الطبيعية هي محاولة لتوضيح ما يعتبر في الفلسفة السياسية ظرفاً للحياة الإنسانية الكريمة، التي تميز المجتمع الإنساني عن ممالك النحل أو النمل وتجمعات الحيوان الأخرى ومختلف أشكال الحياة الوحشية[187]. لو سألت أي إنسان في أي مكان في العالم: هل تفضل العيش مع هذا الحد الأدنى من الحقوق أم ترغب في نزعها؟ فسوف يكون جوابه بالطبع أنه يريدها من دون تردد.

186 - Friedrich Hegel, Elements of the Philosophy of Right , edit. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet, (Cambridge University Press, 2003) 8th ed., p. 26.

187 - M. Macdonald, op. cit, p. 47

ثالثاً: الحق والقانون

اعتبر بعض الباحثين مقولة الحقوق الفطرية فارغة، لأن الحق لا يكون قابلاً للاستعمال إلا إذا اعترف به قانون المجتمع أو تقاليده وأعرافه. بعبارة أخرى، إن هذا الفريق من الباحثين لا يقر أن الحقوق التي نتحدث عنها طبيعية، أي سابقة للنظام الاجتماعي، بل يراها جزءاً من قانون المجتمع، مرتبطة به وقائمة عليه، ولولا إقرار النظام الاجتماعي بها لما كان لها وجود.

خذ مثلاً حق الحياة، وهي أول الحقوق التي توصف بأنها فطرية أو طبيعية. نعلم أن بعض الأفراد يعدمون إذا ارتكبوا جريمة، وربما يقتلون إذا أُرسل الجيش للحرب. وهناك من يفضلون الموت من أجل كرامة أوطانهم واستقلالها حتى لو لم يطلب منهم ولم يجبروا على ذلك. يجب على الفرد مثلاً أن يضحي ببعض حقوقه من أجل الجماعة، وربما يضحي بنفسه من أجل أبنائه وحفدته. لأن الفرد يتلاشى في نهاية المطاف بينما تبقى الجماعة. هذا يكشف عن أن المجتمع له ذاتية مستقلة وحق أعلى فوق ذات الفرد وحقه، الأمر الذي يقود إلى الاستنتاج أن مفهوم الحق مشتق من ثقافة المجتمع ونظامه وانشغالاته. الحياة حق للفرد لأن المجتمع منحه هذا الحق، وحدد قيمته وتطبيقاته. ليس للفرد ـ بحسب هذه الرؤية ـ حق فطري، أي مستقل عن النظام الاجتماعي، بل حقوق مكتسبة من قانون المجتمع.

لكن الفرد العادي ربما يسأل ـ رداً عن ذلك ـ لماذا يجب عليه أن يحفظ المجتمع لحفدته طالما لم ير فرصة حقيقية للعيش الكريم الذي يستحق العناء؟ ما يمكن القبول به في هذا الصدد

هو أن أعضاء المجتمع ربما يتفقون في وقت ما على التضحية ببعض المنافع والحقوق في سبيل حقوق أو منافع أعظم. بل إن الفرد ربما يضحي بذاته من أجل هدف أعلى وأسمى يراه غاية تستحق العناء. لكن لا يصح اعتبار موافقة الفرد على هذا الاستثناء دليلاً على تخلّيه عن حقه في الحرية والحياة الكريمة في الظروف الاعتيادية. من المؤكد أن أي فرد سيرفض القبول بنزع حريته أو التنازل عن حقوقه إذا عرف مسبقاً أن هذا سيؤدي إلى مذبحة أو استعباد له ولأنداده أو ربما أبنائه وحفدته، بناء على فكرة أو إرادة اعتباطية قررها فيلسوف أو حاكم أو جماعة. نحن نشاهد في الواقع اليومي أن التجميد أو النزع المؤقت لبعض حقوق المتهم أو المجرم لا يعني إنكارها، وهي لا تؤخذ كدليل أو مبرر لنزع حقوق الآخرين وحرياتهم[188].

الحقوق الفطرية قد لا يقر بها قانون المجتمع وقد لا تطبق في كثير من الأحيان، لكن هذا لا يقلل من قيمتها المعيارية. في الماضي اعتاد كثير من المجتمعات على اعتبار الرق أمراً اعتيادياً بل ومفيداً، ووضعت له قوانين تنظمه، وفعل مثل ذلك علماء الدين. لكن هذا لم يسقط حقيقة أن الإنسان بطبعه حر وأن العبودية أمر طارئ يمكن إلغاؤه بقانون، بينما لا يمكن تبرير أي قانون يسمح بإعادة الأحرار إلى العبودية. دعنا نتذكر أيضاً السياسة التي اتبعتها حكومات قديمة في قتل المواليد المعوقين كي لا يكونوا عبئاً على المجتمع، ونتذكر حكومات أخرى كانت تقتل المجرمين وأولادهم بناء على اعتقاد أن السلوك المنحرف هو صفة وراثية، وكانت ثالثة تسعى إلى استئصال أعراق أو قبائل

188 - Macdonald, ibid., p. 48.

بأكملها لأنها جنس واطئ أو عدوّ. دعنا نتذكر أيضاً تجربة محاكم التفتيش التي أجبرت الناس على اعتناق دين محدد وعاقبتهم إذا اعتنقوا غيره، وتلك التي كانت تحرق العلماء الذين أعلنوا نظريات تخالف العلم المقدس. هذه كلها أمثلة عن أعمال يتفق العقلاء جميعاً على إدانتها وتقبيحها، بل وتبرّأ منها أو اعتذر عنها لاحقاً الذين ارتكبوها، فضلاً عن الذين رفضوها وعارضوها في وقتها؛ فما الذي يجعل الناس يرفضون هذه الأعمال بالرغم من أنها جرت وفق قوانين سارية، وربما وافق عليها في وقتها كثير من أعضاء المجتمع؟ الواضح أن فطرة الإنسان وطبيعته، عقل الإنسان أو القانون الذي أودعه اللـه فيه، هو الذي كشف له قبح تلك الأعمال، وهو الذي يجعله أميل إلى تجنبها وعدم تبريرها. قد يضع المجتمع أو الدولة قوانين تخالف الفطرة ويجريها رغماً عن معارضة الناس أو بعضهم. لكن ذلك لا يغيّر من كونها «باطلاً» يعاكس «الحق» الفطري والطبيعي الذي يستطيع الإنسان بعقله المجرد كشفه وكشف نقيضه. ولهذا نقول إن الحقوق الأولية للإنسان ليست مستندة إلى نظام المجتمع وقانونه، بل إلى الفطرة الإنسانية التي يولد الإنسان وهي جزء منه[189].

حقوق الإنسان بين الفلاسفة والقانونيين

على الرغم من أن جميع سكان العالم اليوم يتفقون على أن «حقوق الإنسان» كمبدأ عام، قيمة صحيحة ونبيلة، بل وبديهية، إلا أن الشيطان يكمن في التفاصيل كما يقول المثل. ومن بين

189 - مرتضى مطهرى: نظام حقوق زن در اسلام ، ط4 انتشارات صدرا، (تهران 1369)، ص 156

هذه التفاصيل الأساسُ الذي تقوم عليه هذه الحقوق: هل هو الفطرة أم القانون؟ وقد أشرنا في فصل سابق، إلى أن فلاسفة العقد الاجتماعي انطلقوا من الإقرار بالمصدر الفطري للحقوق، لكنهم اختلفوا في المرحلة التالية، أي التالية لقيام المجتمع المدني التعاقدي؛ فقد رأى جون لوك، أن الحقوق الفطرية تبقى ثابتة كمعيار ومثال أعلى لكل القوانين الوضعية التي تُشَرَّع في إطار المجتمع الجديد. أما روسو، فرأى أن تلك الحقوق قد استبدلت بالحقوق القانونية، أي تلك التي تثبت للفرد بإقرار وتوافق المجتمع عليها. هذا النقاش لم يتوقف حتى اليوم.

وإذا أردنا الرجوع إلى مرحلة أقدم من التاريخ[190]، فإن مفهوم الحق الطبيعي عرف أولاً على يد ويليام أوف أوكام، وهو فيلسوف وراهب فرانسيسكاني من القرن الرابع عشر (1288 ـ 1348م)، جمع فكرة الفلاسفة الرواقيين حول قانون طبيعي لعقل أعلى (غيبي) كامن في قلب الطبيعة، مع فكرة الحق القانوني في التراث الفقهي الروماني. ثم استخدمت فكرة الحقوق الطبيعية من جانب هوغو غروشيوس وهو قاض هولندي من القرن السابع عشر (1583 ـ 1645) ساهم بنصيب واسع في تطوير القانون الدولي الحديث. وترسخت مكانة الحقوق الطبيعية بعدما اخذ بها إعلان الاستقلال الأمريكي لعام 1776، ثم الثورة الفرنسية في إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789. هذه التطورات خدمت نظرية الحقوق الفطرية، حيث رسخت مكانتها كمصدر للتشريعات القانونية المتعلقة بحقوق الإنسان. لكنها بالقدر نفسه

190 - استفدنا في العرض التاريخي من Carl Wellman: The Proliferation of Rights ، الفصل الاول.

وضعت الجانب الفلسفي والقيمي للنظرية على الهامش، إذ إن دخولها في إطار النظام القانوني ألزمها بإطار محدود، خلافاً للوضع المفتوح الذي تتمتع به في إطار الفلسفة الأخلاقية.

انعكس هذا الوضع بوضوح على اهتمام الفلاسفة بنظريات الحقوق الطبيعية التي أصبحت هامشية خلال القرن التاسع عشر. ويرى بعض الباحثين أن تأثير فلاسفة مثل جريمي بنثام (1748 ـ 1831)، كان له دور بارز في هذا. تبنى بنثام، وهو فيلسوف وقاض إنكليزي، النظرية المنفعية الكلاسيكية، ورأى أن القيمة المعيارية التي تقاس عليها سلامة الفعل الفردي وعمل المؤسسات الاجتماعية على السواء هي مقدار ما تقود إليه من سعادة الإنسان أو العكس. واتخذ من العنف والمآسي التي رافقت الثورة الفرنسية دليلاً على أن مقولة الحقوق الطبيعية التي استند إليها إعلان حقوق الإنسان والمواطن ليس لها أرضية قيمية، بل هي تقرير دوغمائي يقود إلى الفوضى. الحقوق الوحيدة القابلة للإقرار ـ بحسب رأيه ـ هي تلك التي يثبتها القانون وتلتزم بها المؤسسات المعنية بتطبيق القانون.

إضافة إلى شيوع النظرية النفعية، تأثرت نظرية الحقوق الفطرية سلبياً بتنامي الاتجاه المعادي للدين في القرن التاسع عشر. رجوع الحقوق الطبيعية إلى الفطرة والخلق ونسبتها إلى الـلـه، أصبح أمراً غير مقبول بسبب تشكك الفلاسفة في وجود الـلـه أو كونه مصدر القانون الطبيعي.

موقف القانونيين السلبي من الحقوق الفطرية يبدو منسجماً مع الاتجاه المدرسي في حقل القانون، أي الوضعية القانونية؛ فالفرضية الأولى في هذا الحقل تقول إن المرجع الوحيد للحقوق

والواجبات هو إرادة المشرع المحددة في صيغة قانون يصدر وفق الإجراءات المعتمدة. ويدعو هذا الاتجاه إلى فصل حازم بين القانون والقيم، وما يترتب عليهما من حقوق أو التزامات. القانون في رأيهم هو المرجع الصحيح لأنه محدد وقابل للتطبيق على نطاق واضح من الحالات، أما القيم فإن عدم تحديدها نفسه يجعل من العسير تطبيقها أو الرجوع إليها في وضع أحكام قضائية في قضايا محددة.

بعد الحرب العالمية الثانية انبعث الاهتمام من جديد بالحقوق الفطرية للإنسان. وكان هذا انعكاساً للمآسي التي رافقت الحربين الأولى والثانية، وهلاك الملايين من البشر والدمار الواسع الذي لحق بالعمران؛ فضلاً عن التجربة المريرة التي شهدها العالم مع أنظمة الحكم الشمولية ولا سيما ألمانيا النازية، وخرقها أبسط حقوق الإنسان باسم القانون أو المصلحة الوطنية. ولعل أبرز التطورات التي شهدتها هذه الحقبة هو تبني الأمم المتحدة للميثاق العالمي لحقوق الإنسان في عام 1945، الذي حوّل الحقوق الأساسية للإنسان من موضوع للنقاش الفلسفي أو القانون الوطني، إلى عهد دولي يتبناه المجتمع الإنساني ككل.

خلاصة القول، إن المسألة الرئيسة التي تواجهها مقولة الحقوق الفطرية هي قابليتها للانتقال من إطارها الأصلي القيمي أو الأخلاقي ـ أي باعتبارها دعوة مطلقة للفعل النموذجي (ما يجب أن نفعله) ـ إلى صورة قانون محدد يمكن ـ بناءً على نصوصه ـ إقامة الدعوى والمطالبة بما ينطوي تحته من منافع، وإلزام الأطراف الأخرى ولا سيما الحكومات، بواجبات أو أعباء تنطلق منه. من المفهوم طبعاً أن القاضي لا يمكنه أن يلعب دور

الفيلسوف الأخلاقي؛ فمهمته الرئيسة هي تطبيق القانون. ولهذا، فمن المنطقي القول إن الحقوق الفطرية، على الرغم من أهميتها كتصور قيمي عما يستحقه الإنسان كإنسان، إلا أن فاعليتها ستبقى محدودة ما لم تتحول إلى قانون وطني. هذا يثير بالتأكيد إشكالاً جدياً عند المقارنة بين الاثنين، فالحقوق الفطرية هي، كما سلف، تقرير قيمي عما يستحقه الإنسان، وهذا يعني أنها قابلة للتوسع باستمرار بحسب تطور مستوى المجتمع ثقافياً واقتصادياً وسياسياً، بعبارة أخرى، فإن كل تطور في الواقع الاجتماعي يدفع بالتوازي نحو توسع في مفهوم الحقوق الفطرية وما ينطوي تحتها من منافع، بخلاف القانون الذي يرتبط التوسع والانكماش فيه بإجراءات معقدة نسبياً تتأثر بالمصالح السياسية واعتبارات توازن القوى في المجتمع، فضلاً عن الظرف الدولي المحيط.

ومن هنا نجد أن المسار الصحيح للعلاقة بين مقولتي الحقوق الفطرية والقانونية، يتمثل في اعتبار الأولى قاعدة ومصدراً للمعايير والقيم التي تقوم عليها الثانية. بحيث يمكن المطالبة بالحقوق الثابتة في القانون، كما يمكن المطالبة بتوسيع دائرة هذه الحقوق لتشمل بالتدريج جميع ما ثبت من حقوق فطرية وما يتفرع عنها بمرور الزمن وتطور مستوى الإنسانية.

حقوق الإنسان: قلق منها وخوف عليها

أشرنا في صفحات سابقة إلى القلق الذي يشعر به كثير من الناس إزاء تحول «الحق» إلى أساس للعلاقة بين الناس، وتفكك الأعراف والتقاليد التي يقوم عليها النظام الاجتماعي بسبب شيوع الفردانية التي هي أولى الثمرات الثقافية للإقرار بحقوق الإنسان. هناك أيضاً قلق مضاد يشعر به الباحثون والسياسيون إزاء الميل

العام عند الدولة والمجتمع إلى اختصار الحقوق الشخصية والمدنية تحت مبرر تنظيم ممارستها. حين تنظر إلى ما يقال في العلن، فلن تجد أحداً على الإطلاق يصرح بأنه ضد حقوق الإنسان أو أنه يريد استعباد الآخرين أو قهرهم. لكن ـ بغضّ النظر عن الكلام ـ فإن القهر والاستعباد قد يكونان نتيجة موضوعية لنوع معين من السياسات أو التقاليد التي تتسم بالمبالغة في التنظيم ووضع الضوابط تحت مبررات أيديولوجية أو سياسية أو غيرها.

في الفترة بين عام 1968 حتى عام 2003، حدد الحزب الحاكم في العراق لنفسه ثلاثة أهداف: أحدها الحرية، لكن حكومة هذا الحزب قتلت ما يزيد على 200 ألف مواطن، فضلاً عن سجن أو تهجير أكثر من مليونين بدعوى معارضتهم لنظام الحكم أو كونهم يشكّلون خطراً عليه. ولهذا، حين يتعلق الأمر بالمجتمعات المسلمة سيكون لذلك القلق مبررات إضافية، بالنظر إلى ضآلة التراث الذي يؤكد استقلال الفرد وحقوقه تجاه المجتمع والدولة، وعمق الميل إلى التنظيم والضبط وتبرير هيمنة المجتمع وتغوُّل الدولة. ونجد تعبيراً عن هذا الميل عند واحد من قدامى المفكرين المسلمين هو أبو نصر الفارابي (ت 339هـ/950م) الذي يندد بالمدن الحرة لأنه يجدها أميل إلى الفوضى:

«فأما المدينة الجماعية فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مُخلىً لنفسه يعمل ما يشاء. وأهلها متساوون، وتكون سنّتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاَ. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم. [...] حينئذ يكون الجمهور مسلطين على الرؤساء وتكون جميع الهمم

والأغراض الجاهلية من هذه المدينة على أتم ما يكون وأكثر»[191].

من المرجح أن الفارابي لم يشهد بنفسه مدينة من هذا النوع، لكنه نقل الفكرة من قراءاته للفلسفة اليونانية لأن الفكرة تبدو محاكية لثقافته أو لأنها أقرب إلى المزاج السياسي السائد في زمنه. لكن جون ستيوارت ميل، يعتقد أن الميل إلى الضبط لا يعبر عن ظرف ثقافي قدر ما يعبّر عن غريزة بشرية عامة. تدخل الجماعة في حياة الفرد، والتسلط عليه يصدران عن نزعة غريزية. وهي ليست من نوع الظواهر التي تتراجع أو تنحسر بشكل عفوي، بل على العكس، فهي تنمو باستمرار ما لم يكن ثمة عوائق تمنع تفاقمها. يميل الإنسان بطبعه إلى تقديس أفكاره واعتبارها أرقى وأصح من تلك التي يحملها الآخرون. وإذا أتيحت له الفرصة، فسوف يسعى إلى فرضها على الأضعف منه متوسلاً بالجبر المباشر أو بقوة الإقناع. يرجع هذا الميل الطبيعي إلى واحدة من أقوى الغرائز الإنسانية، أي الرغبة في السلطة، وهي غريزة لا يمكن كبح تمظهراتها من دون كوابح معنوية قوية[192]. توجد هذه الغريزة في نفوس الناس العاديين وفي وجوه المجتمع وذوي النفوذ، كما في رجال السلطة. الفارق بين هؤلاء وأولئك، أن الإنسان العادي يفتقر إلى الأدوات الضرورية لجبر الآخرين على الالتزام بآرائه، بينما يملكها النافذون وأصحاب السلطة.

ينبغي القول أيضاً، إن الميل للتدخل في حياة الأفراد يظهر بشدة أكبر في المجتمعات التقليدية التي تتمسك بالأعراف

191 - ابو نصر الفارابي: السياسة المدنية ، ص 99.

192 - John Stuart Mill, op. cit., p. 28.

والتقاليد الموروثة وتعتبرها قرينة للفضيلة، أو تعتبر جبر الناس على الالتزام بهذه الأعراف والتقاليد أمراً محموداً. وربما تدعم هذا الميل بمبررات دينية أو غير دينية[193]. يمكن معالجة هذا الموضوع من خلال مقاربات ثقافية، ولا سيما بالتشديد على التعددية الثقافية وتنوع الأفكار والأذواق. ومن خلال التعريف بالفوارق الضرورية بين الأجيال، وخطأ إلزام الجميع بما تبنته الأجيال السابقة، حتى لو كان صحيحاً وضرورياً، لا يوجد مبرر على الإطلاق لإضفاء صفة القداسة والديمومة والإلزام على اجتهادات السابقين، وحرمان المعاصرين والأجيال الآتية من الحق نفسه في صياغة حياتهم وثقافتهم وفق ما تمليه عليه عقولهم، وبالتالي تطوير الأعراف والتقاليد التي يرونها مناسبة لتنظيم مجتمعهم وعلاقاتهم الداخلية وما هو مشترك بينهم. حرية التفكير والتعبير والاعتقاد واختيار طريقة العيش والوظيفة وتكوين العائلة والتملك وأمثالها، تعتبر حقوقاً طبيعية لازمة للحياة الكريمة للفرد. وإذا اختار الفرد أن يتبع الأعراف والتقاليد القائمة، فهو حر في ذلك، لكن لا يجوز ـ تحت أي مبرر ـ قهره على اتباع طريق معين أو منعه من طريق آخر طالما لم يؤدِّ إلى ضرر معقول على الآخرين.

سواء توافر العلاج الثقافي أم لا، فإن صيانة حقوق الإنسان وتوفير الفرص التي تسمح له بتفعيل هذه الحقوق وممارستها هي مسؤولية الدولة ومعيار عدالتها. ويقتضي الأمر تعريف هذه

193 - يزخر تاريخنا بما لا يحصى من الامثلة على هذا المنزع، لبعض الامثلة المقارنة انظر: عادل العوا: المزاج الحضاري في الفكر العربي ، دار شمال، (دمشق 1992)، الفصل الثاني.

الحقوق بشكل واضح في القانون الأعلى للبلاد (النظام الأساسي أو الدستور) وتعريف المؤسسات المكلفة بصيانتها، والنص صراحة على إبطال أي قانون أو لائحة أو برنامج أو إجراء سياسي أو غير سياسي يتنافى مع الحقوق الأساسية للمواطنين أو يختصرها. من دون القانون لا يمكن ضمان حرية مستقرة لأحد، كما لا يمكن ضمان أن لا تتحول الحرية إلى مبرر للفوضى أو حتى العدوان.

خلاصـة

بين المعاني المختلفة للحق، تركز النقاش في هذا البحث على معنى محدد هو اختصاص الفرد بشيء يقر به الشرع أو القانون. وهذا يقارب المعنى الذي اختاره بعض الفقهاء، والذي عبر عنه بالسلطنة والامتياز. القانون هو مصدر الحقوق عند القانونيين، والشريعة مصدر الحق عند الفقهاء. وميز الفلاسفة بين الحقوق القانونية أو المدنية التي ترجع إلى القانون، وبين الحقوق الفطرية السابقة للقانون والحاكمة عليه. وسواء كانت حقوق الإنسان الفطرية مطبقة في إطار القانون الوطني أم لا، فإن هذا لا يلغيها ولا يقلل من قيمتها. ولهذه الفكرة أهمية إضافية حين نناقش حقوق الإنسان ضمن الواقع المعاش في مجتمعات المسلمين. نظراً إلى قوة الميل إلى التنظيم والضبط في الثقافة العامة، والميل الطبيعي في المجتمعات التقليدية للتدخل في حياة الأفراد.

النهوض بحقوق الإنسان يحتاج إلى معالجات ثقافية، لكن صيانة هذه الحقوق تتوقف على تثبيتها في النظام الدستوري والقانون الوطني والتزام الدولة بضمانها.

الفصل الثامن

سيـادة القانـون

تمهيد

يناقش هذا الفصل العلاقة الإشكالية بين الحرية والقانون، ويستهدف إيضاح مدى التقييد الممكن للحريات في إطار القانون. ويبدأ بعرض مصدر الإشكال، أي طبيعة الإنسان الميالة للبغي أو الالتزام، وعلاقة هذا بالحاجة إلى القانون. ثم النقاشات الفلسفية والدينية حول القانون ومصدره. كما يعرض مبدأ الإرادة العامة كمصدر لإلزامية القانون. وأخيراً العلاقة بين القانون والعدالة ومعايير القانون العادل.

* * *

يعتبر وجود القانون وضرورته بديهياً ولا يحتاج إلى مراجعة أو نقاش عند معظم الناس، إلا أنه ليس كذلك عند الفلاسفة وأصحاب المذاهب؛ فالجدل حول طبيعة القانون وحدوده والأرضية الفلسفية التي يقوم عليها قديم جداً. على المستوى الفلسفي يدور الجدل حول أصل الحاجة إلى القانون، وما إذا كان متلائماً مع الفطرة الإنسانية. وثمة جدل على المستوى الديني حول القواعد القانونية التي تستند إلى اجتهادات بشرية، ومدى صحة تثبيتها والحكم بناء عليها. وهناك في المجتمع من يرى أنه لا يوجد قانون في العالم كله يستطيع توفير الحماية الكاملة لحقوق الفرد، ولهذا، فإن الإنسان نفسه مسؤول أولاً

وأخيراً عن حماية حقه، ويقدم هذا المفهوم في إطار التأكيد على مسؤولية الفرد عن نفسه وحقوقه:

مـــا حـــكّ جلـــدَك مثـــلُ ظفـــرِك

فتـــولَّ أنـــتَ جميـــعَ أمـــرِك

تنطلق المجادلات الفلسفية من خلاف حول طبيعة الإنسان، ما إذا كانت في الأصل خيِّرة أم شريرة. أما المجادلات الاجتماعية والسياسية، فسببها في الغالب هو قصور القانون السائد في بلد معين، أو ضيق أفقه، أو استغلاله بصورة غير عادلة من جانب رجال السلطة، أو التعسف في تطبيقه، الأمر الذي يولّد شعوراً بين أفراد المجتمع، ولا سيما الضعفاء منهم، بأن القانون ليس محايداً أو ليس كافياً لحمايتهم من جور الأقوياء أو جور الدولة نفسها.

المجادلات الفلسفية

أشرنا في صفحات سابقة إلى الرأي القائل إن كل نظرية حول الوجود السياسي للإنسان هي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، نظرية حول طبيعة الإنسان وطبيعة الرابطة التي تجمعه إلى أعضاء المجتمع الآخرين[194]. هذا السؤال لا يزال ـ منذ القدم وحتى اليوم ـ محركاً لكثير من النقاشات في حقول الفلسفة والسياسة والأخلاق. مال معظم المفكرين إلى رؤية متفائلة نوعاً ما حول طبيعة الكائن البشري، لكن الرؤية التي يطرحها المتشائمون ليست أقل تأثيراً في التفكير السياسي والفلسفة.

يعتقـــد المتـــشائمون أن ضـــعف الإنـــسان تجـــاه غرائـــزه هـــو الـــذي

194 - G. B. Madison, The Logic of Liberty , The Introduction.

يجعله أميل إلى الشر. الجشع والرغبة في الاستئثار والتسلط هي الغرائز الأقوى في نفس الإنسان، ولو تُرك الإنسان لغرائزه لتحول العالم إلى غابة يفترس أقوياؤها ضعفاءها. وبحسب الفلسفة الهندية القديمة، فإنه إذا غاب القانون من العالم ساد منطق البحر الذي تعيش مخلوقاته على افتراس كبيرها لصغيرها[195]، وهذا هو المنطق نفسه الذي اتخذه توماس هوبز أساساً لنظريته حول مجتمع الحالة الطبيعية الذي تسوده «حرب الجميع على الجميع». طبقاً لهذه الرؤية، فإن كبح الغرائز الشريرة في الإنسان يحتاج إلى تربية وتدريب للفرد على التعاطف والورع والالتزام بحدود الأخلاق. لكن هذه التربية لا تضمن التزاماً كاملاً ومثالياً من قبل جميع الناس، ولهذا فهناك حاجة إلى رادع خارجي يعتمد قواعد اللعبة ذاتها: إذا اعتديت على ملك أحد فسوف تخسر بعض أملاكك، وإذا اعتديت على بدنه فسوف يتعرض بدنك لعقوبة مماثلة، وإذا خسر حياته بسببك فسوف تخسر حياتك. العقوبة هنا فعل يقوم به المجتمع أو الدولة التي تمثّله وتعتبر عادلة وشرعية، بينما فعل الاعتداء الأول الذي يقوم به الفرد يعتبر ظلماً وطغياناً، أي غير شرعي. العقوبة التي يفرضها المجتمع أو الدولة هي الرادع الخارجي الذي يضمن ـ بحسب تلك الرؤية ـ التزام الفرد بكبح غرائزه، أي امتناعه من تحويل الشر الداخلي الذي في نفسه إلى شر خارجي يضر بالآخرين الذين حوله.

لا تقدّم هذه الرؤية حلاً لمشكلات الحياة الاجتماعية. ذلك أن تصويرها المتشائم لطبيعة الإنسان وخضوعه للغرائز والنزوات، يقود بالضرورة إلى تبرير التعسف في فرض القانون

195 - دينيس لويد: فكرة القانون ، عالم المعرفة، الكويت 1981، ص 15.

على الفرد، وسلب حقوقه أو تغييبها عندما تتعارض مع ما يعتبر مصلحة عامة أو حقاً للمجموع. وهذا المنطق هو الأرضية التي تقوم عليها السياسات القمعية والقوانين الجائرة التي صادرت الحريات وحولت المجتمعات إلى ما يشبه السجن أو المعسكر، كما حولت الأفراد إلى عبيد أو شبه عبيد والعمل إلى سخرة أو ما يشبه السخرة.

يؤكد المتفائلون ـ في المقابل ـ على أن الإنسان بطبعه خيّر وأن قواه العقلية تقوده باستمرار كي يفعل ما هو أصلح له ولمن حوله. ولو ترك الإنسان من دون تدخل المجتمع والدولة، فسوف يعيش صالحاً ويتصالح مع محيطه ومع الكون الذي يعيش فيه. وفي ماضي الزمان ذهب فريق صغير من الخوارج[196] وأبو بكر الأصمّ من المعتزلة، إلى عدم وجوب الإمامة شرعاً، واعتبرها سائغة فقط، فلو أن المسلمين «أقاموا حجَّهم وجهادهم، وتناصفوا في ما بينهم، وبذلوا الحق من أنفسهم، وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه، أجزاهم ذلك، ولا يجب عليهم أن ينصِّبوا إماماً يتولى ذلك»[197]. وفي العصر الحديث ذهب أنصار المذهب الفوضوي (anarchism) إلى أن الإنسان لو ترك وشأنه فسوف يتصرف على وفق طبيعته الأصلية الخيّرة. ومن أبرز من تبنّى هذه الرؤية المفكر الإنكليزي

196 - ابو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، (بيروت، د.ت.) 115/1.

197 - محمد بن احمد الانصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن دار الفكر، بيروت. 264/1 وقال الشهرستاني ان أبا بكر الأصم كان يرى ان الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيها، وأراد بهذا الطعن في إمامة علي بن ابي طالب (عليه السلام) نظرا لعدم اتفاق الصحابة على بيعته. الشهرستاني: المصدر السابق 72/1.

ويليام غودوين (1756 ـ 1836) الذي نشر في 1793، كتابه الأشهر تحقيق حول العدالة السياسية وجادل فيه أن تقنين التملك، والإفراط في وضع القوانين، واستعمال منطق الجبر والعقاب في التعامل بين الدولة والأفراد، هو الذي افسد الطبيعة الخيرة للإنسان، وعطّل عقله عن القيام بدوره الطبيعي، أي شقّ طريق التقدم للفرد والجماعة. ولا ينكر غودوين الحاجة إلى القانون، لكنه يدعو إلى تأسيسه على قاعدة بديلة هي مساعدة الناس على العيش وفقاً لطبيعتهم الأصلية، وتمكينهم من إطلاق عقولهم وتحريرها من الأعراف المعيقة للتقدم، ومن بينها خوف القمع والعلاقات القائمة على الجبر[198]. وقريباً من هذه الفكرة تحدث الفيلسوف الروسي تولستوي عن نمط حياة اجتماعية يستلهم نموذج الإنسان المؤمن بالمسيحية الأولى البسيطة التي لم تكن بحاجة إلى حكومة تفرض على الإنسان كيف يعيش وكيف يتعاون مع أنداده. ويعتبر بعض الباحثين هذه الرؤية أحد المصادر التي قامت عليها نظرية عدم تدخل الدولة في أي موقع اجتماعي يستطيع إدارة نفسه بآلياته الخاصة وهي النظرية المعروفة باسم حرية المبادرة أو (laissez faire) والتي كان من أبرز وأوسع تطبيقاتها المعاصرة نظرية «اقتصاد السوق» التي تنسب عادة إلى الاقتصادي الإنكليزي آدم سميث. هذه النظرية تعارض تدخل الحكومة في الشأن الاقتصادي وحركة السوق، لكنها تؤيد بشدة الحماية القانونية لحقّ الملكية الفردية، خلافاً للمذهب الفوضوي الذي لا يقر بالملكية الخاصة، وربما ينظر إليها كواحدة من علل فساد الإنسان[199].

198 - A full text of William Godwin, Enquiry Concerning Political Justice , is available on : www.efm.bris.ac.uk/het/godwin/pj.htm.

199 - لتفاصيل اكثر، انظر دينيس لويد: المصدر السابق، ص 18.

جميع تمثلات هذه الرؤية تنبع من مصدر واحد هو شعور هؤلاء المفكرين بوطأة القانون الثقيلة وتقييده لحياة الأفراد وخياراتهم، وتطلُّعهم إلى بديل يطلق خيارات الأفراد ويجعل العلاقات الاجتماعية أكثر ليناً. إنه بعبارة أخرى، تطلع الإنسان، كل إنسان، إلى حياة حرة كريمة تعتمد أفضل ما يعطيه عقله. لكن هذه الرؤية لا تقدم علاجاً فعالاً لما يترتب على تطور المجتمع من تعقيدات، ولا سيما تلاشي العلاقات الاجتماعية القائمة على التعارف المسبق والألفة بين الأفراد.

المجادلات الدينية

كثير من المجادلات الدينية مدفوعة بالرغبة في المحافظة على مكانة رجال الشريعة وممثليها في قيادة المجتمع وصنع القرار وتنظيم مجاري الحياة الفردية والعامة. وهذه رغبة مشروعة مصدرها إيمان عميق بأن الشريعة هي القانون الأسمى والأصدق، وأن الدعوة إليها وتطبيقها واجب على كل فرد من المؤمنين. بهذا المعنى، فإن القبول بقوانين أخرى ينطوي ضمنياً على إقصاء للشريعة أو تهميش لدعاتها وأهل العلم فيها. يدور هذا الجدل، إذاً، حول المصدر البشري للقانون، ووضعه في مستوى الأحكام والتعاليم الدينية، كما في رسالة الشيخ محمد بن إبراهيم المفتي السابق للمملكة العربية السعودية، الذي اعتبر إلزام القضاة باتباع قانون مكتوب بدل اجتهاداتهم الشخصية المستمدة من مصادر الشريعة أو من فتاوى فقهائها، مثالاً على الكفر الأكبر:

«السادس وهو أعظمها وأشملها وأظهرها معاندة للشرع، ومكابرة لأحكامه، ومشاقّة لـلـه ورسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعداداً وإمداداً وإرصاداً وتأصيلاً، وتفريعاً وتشكيلاً

وتنويعاً، وحكماً وإلزاماً، ومراجع ومستندات؛ فكما إن للمحاكم الشرعية مراجع مستمدّات، مرجعها كلها إلى كتاب الـلـه وسنة رسوله (صلى الـلـه عليه وسلم)، فلهذه المحاكم مراجع، هي: القانون الملفَّق من شرائع شتى، وقوانين كثيرة، كالقانون الفرنسي، والقانون الأمريكي، والقانون البريطاني، وغيرها من القوانين، ومن مذاهب بعض البدعيين المنتسبين إلى الشريعة، وغير ذلك.

فهذه المحاكم في كثير من أمصار الإسلام مهيّأة مكملة، مفتوحةُ الأبواب، والناس إليها أسراب إثر أسراب، يحكم حكامها بينهم بما يخالف حُكم السنة والكتاب، من أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به، وتقرهم عليه، وتُحتِّمُه عليهم.. فأيُّ كُفر فوق هذا الكفر، وأيُّ مناقضة للشهادة بأنّ محمدًا رسولُ الـلـهِ بعد هذه المناقضة»[200]؟

تركيز المفتي السابق على قوانين العقوبات والتقاضي، قابله توسع من جانب سفر الحوالي وهو من زعماء السلفية السعودية المعاصرين، حيث ضم إلى دائرة التكفير جميع القوانين التي تضعها الدولة من دون الرجوع إلى الشريعة وفقهائها. يقول الحوالي في شرحه لرسالة المفتي:

«مَن يقول: لا بـدّ أن نـضع القـوانين أو نتحـاكم إلى القـوانين في شـئون العقوبات، أو ما يسمونه بقانون العقوبات أو الجزاء، أو في القانون المـدني، أو في القانون التجاري، أو في المعاملات التجارية عموماً، أو في المعـاملات الماليـة، أو في أي جانب من هذه الجوانب، من يقولون ذلك فهم إنمـا يـسيئون الظـن

200 - محمد بن ابراهيم ال الشيخ: رسالة تحكيم القوانين ، ن. إ: www.islamway.com.

بما جاء به الرسول (صلى الـلـه عليه وسلم). لأن معنى كلامهم ولازمه: أن الـلـه سبحانه وتعالى إما أنه لم يعلم بأن العصر سيتغير، وأن الأحوال سوف تتطور، تعالى الـلـه عن ذلك علواً كبيراً ومن قال أو اعتقد ذلك فقد كفر»[201].

نجد مثالاً آخر على القلق من القانون عند الفقهاء والمفكرين المنتمين إلى التيار المحافظ في إيران. لكنه خلافاً لما سبق، يتمحور حول تحديد سلطة الحاكم الشرعي أو الولي الفقيه. فهم يرون أن العلم والعدالة اللذين يتمتع بهما الحاكم يُمكنانه من كشف أدق للحقيقة والمصلحة الراجحة، ويخوّلانه بالتالي تجاوز القانون إذا اقتضى الأمر. نعرف أن سيادة القانون تعني على وجه الدقة التزام الجميع به، حكاماً كانوا أو محكومين، لكن التفكير السائد بين الفقهاء المحافظين يميل إلى رفع مكانة الفقيه الحاكم فوق حدود القانون، لأن الفعل الحق ـ بحسب رأيهم ـ مشروع بذاته، وبغضّ النظر عن تطابقه مع قانون محدد[202]. وبحسب رأي صادق حقيقت، فإن القوانين يجب أن لا تحول دون القيام بعمل هو بذاته غاية مشروعة، أو يقصد منه التوصل إلى غايات مشروعة[203]. الأفعال المشروعة بحسب رأي يزدي، هي تلك التي لا تعارض حكم الشرع، وليس ـ بالضرورة ـ المنسجمة مع القانون[204].

201 - سفر الحوالي: شرح رسالة تحكيم القوانين ، ن. إ:
www.alhawali.com/index. cfm?method=home.cart&function=add&item=611.

202 - محمد جواد لاريجاني: نقد دينداري ومدرنيسم ، ص 65.

203 - صادق حقيقت: توزيع قدرت در فقه شيعه ، هستى نما، (تهران 2002)، ص 272.

204 - مصباح يزدي: نكاهي كذرا به ولايت فقيه (قم 1999)، ص 54.

يمكن اعتبار موقف التيار الديني التقليدي من سيادة القانون سياسياً، فهو ينطوي بالضرورة على رفض لتقييد نفوذ المؤسسة الدينية، وهذا أمر قابل للتفهم في إطار اللعبة السياسية في كل بلد. لكن لو أردنا خوض جدل نظري حول الاعتراضات التي يطرحها هذا التيار، فسوف نجد أنه لا يعارض سيادة القانون كمبدأ، بل يعارض تأسيس القانون على أرضية غير دينية. وإذا قبلنا بتحديد النقاش في هذا الإطار، فلن يكون الأمر عسيراً؛ ففي الشريعة الإسلامية، في أحكامها الفرعية أو في قواعدها، متَّسع للكثير من القواعد القانونية التي ينادى بها في عالم اليوم.

لكن مصدر القانون وتفصيلاته، ليست موضع نقاشنا الراهن. موضوع النقاش هنا هو مبدأ سيادة القانون، أي كونه مرجعاً للحكم على تلك الشريحة من أفعال المواطنين المصنفة كموضوعات خاضعة لسلطة القانون، وكذلك أفعال الحكومة التي ينبغي أن تخضع جميعاً لسلطة القانون. ومن بين الموضوعات محل النقاش مسألة عدالة القانون، أي المعايير الواجب تطبيقها للقبول بقانون معيّن أو رفضه رجوعاً إلى قيم أعلى منه مثل قيمة العدالة.

الحاجة إلى القانون

لعل أبسط طريقة لتعريف الحاجة إلى القانون هي شرح ما يخالفه؛ فالقانون لم يخترع من لا شيء، بل توصلت إليه المجتمعات كحل لمشكلة برزت في سياق حياتها. نعرف بالبديهة أن خضوع الجميع لحكم القانون يعني وجود قوة خارجية، مادية أو معنوية، تضمن سلامة الأفراد وممتلكاتهم من عدوان الآخرين. هناك بطبيعة الحال إمكانية لأن يلتزم الناس في مجتمع معيّن،

انطلاقاً من دوافع أخلاقية محضة، بعدم العدوان على غيرهم. لكن هذه الفرضية الممكنة ليست مطّردة في كل الأحوال، كما إن بروز الاختلاف حول ما هو حق لي وما هو عدوان عليَّ يوفر دائماً فرصة للاختلاف. ما يميز القانون عن الدوافع الأخلاقية الداخلية هو جوهره كقيد خارجي يتميز بالعمومية، أي إنه ينطبق على جميع الأفراد في جميع الحالات، ولا يعتمد على موافقة الفرد أو موقفه الآني أو تقديره الخاص لمصلحته. يمكننا تعريف القانون، إذاً، بأنه منظومة من قواعد العمل المعيارية، تعرِّف الحقوق والواجبات والأفعال التي يعتبرها المجتمع عدواناً أو جناية، وكيفية إثباتها والعقوبات التي يتحملها الجاني والمعتدي.

دعنا الآن نتخيل قرية تشكلت حديثاً على ضفاف نهر أو بحيرة أو قرب منجم أو على مفترق طرق، وهي تنمو يومياً بسبب هجرة أناس جدد يأتون إليها من أماكن شتى بحثاً عن عمل. ليس في هذه القرية الجديدة نظام ولا حكومة، فكيف ستكون العلاقة بين العشرات من الأفراد الذين عرفوا بعضهم للتو؟ وكيف سيديرون الأمور المشتركة فيما بينهم؟

الاحتمال الأول ؛ أن يميلوا جميعاً ومن دون اتفاق مسبق إلى التصرف وفقاً للأخلاقيات الفطرية. ربما يؤثر كل منهم الآخر على نفسه وربما يتعامل كل منهم مع الآخر باحترام، وربما يحفظون حقوق بعضهم حتى لو لم يتفقوا على ذلك. لعلهم ـ بعبارة أخرى ـ يتبعون العرف الإنساني الابتدائي الذي يلتزم به الجميع لدواعٍ أخلاقية بحتة حتى لو لم تدعمه قوة إلزام خارجية.

الاحتمال الثاني ؛ أن يختلف بعضهم مع البعض الآخر حول حدود ملكيته، أو حول حق يفترضه لنفسه، أو حول تبادل سلعة

أو خدمة.. إلخ. بعض الخلافات يمكن حلها بالتفاهم الودي. لكن خلافات أخرى يصعب حلها بسبب الاختلاف على تعريف حدود الحق. لا يمكن التعويل على العرف في تحديد الحقوق في جميع الأحوال، خاصة إذا رفض أحد الأطراف الاعتراف بهذا التحديد أو وجده ضد مصلحته الخاصة. هذا يستدعي وجود نظام محدد يقبل به الجميع أو يخضع له الجميع، يحدد الحقوق المتماثلة والمتفاوتة التي يتمتع بها الجميع، كما يحدد كيفية ضمانها وحمايتها، ويعرف الطرق المقبولة للبت في النزاعات على الحقوق.. إلخ. هذا النظام هو الذي نسميه القانون.

مثال آخر على الحياة في القرية الحديثة التشكل نفسها: يحل الليل ويأوي الناس إلى فراشهم. لكن بعضهم يشعر بالقلق لأنه ترك بعض متاعه وأملاكه خارج البيت، ولا يوجد من يقوم بحراستها؛ فهو يحتاج للنوم لكنه مضطر أيضاً إلى حراسة أملاكه. لعل جيرانه لا يعتدون على أملاكه، لكنه لا يعلم إنْ كان ثمة غريب ما قد حل بالقرية مساء بحثاً عن مال سهل، أي سرقة أملاك الآخرين. هذا أيضاً يستدعي وجود اتفاق بين جميع أهل القرية على اعتراف كل منهم بحقوق الآخر وأملاكه وتعهدهم جميعاً بالامتناع عن خرق تلك الحقوق والأملاك والتعاون في ما بينهم لمنع أي طرف آخر من فعل الشيء نفسه. هذا أيضاً مثال على الحاجة إلى القانون الذي يضع حدوداً لحرية الفرد المطلقة من أجل حماية المجموع من العدوان المحتمل من جانب بعضهم.

دعنا الآن نفترض أن أهالي تلك القرية اتفقوا على تعيين حارس ليلي لحراسة أملاكهم جميعاً ومنع عدوان الغرباء. لكن هذا الحارس الذي حصل على سلطة استثنائية لحمل سلاح مثلاً أو الانفراد بالتجول ليلاً أو التفتيش.. إلخ، ربما تدعوه غريزة

التملك والسلطة التي يحملها كل إنسان إلى التصرف بما يتجاوز حدود المهمة التي أوكلت إليه. لعله مثلاً يفتش أحد البيوت أو يعتدي على أحد الناس أو يستأثر ببعض المكاسب أو يستقوي على الضعفاء.. إلخ. هذا يستدعي وجود نظام يحدد واجبات هذا الحارس وسلطاته وكيفية ممارستها وكيفية تلافي أخطائه إذا وقعت.. إلخ. هذا مثال على القانون الذي يحمي حريات الأفراد وحقوقهم من تعسف الأقوياء وأهل السلطة.

إذاً، إن الميزة الأولى ، لسيادة القانون هي عمومية القانون. وتفهم هذه بالمقارنة مع الأوامر الإدارية أو القرارات التي يتخذها الحاكم أو المدير لمعالجة حالات آنيّةٍ أو خاصة، وقد تصدر في ظرف انفعال أو بدافع من نزعات شخصية. يصدر القانون عاماً لجميع الحالات وجميع الأشخاص، أي من دون تسمية المعنيين به، فهو يقوم على مبدأ عام. من هنا، فإن الأمر الإداري ينتهي مفعوله بمجرد انتهاء الموضوع الذي صدر لأجله، أما القانون، فلا ينتهي إلا بصدور قانون بديل يحل محله. الأمر الإداري، قد ينطلق من نزعات الحاكم الشخصية. غضب الحاكم أو رضاه، انطباعاته عن قضايا أو مشكلات آنيّة، طبيعة المعلومات التي تتوافر لديه، تتدخل جميعها في قراره الذي قد يدمر في لحظة حياة المئات أو مصالحهم أو ربما يعطل عمل أجهزة حكومية أو يفسد خططها. حين تُحكم البلاد بالأوامر والتعليمات، فإن أحداً لا يستطيع التنبؤ بما سيأتي في الغد من أوامر، وما ستكون عليه الظروف الشخصية للحاكم، مريحة تقود إلى أوامر مساعدة، أو عسيرة تقوده إلى التضييق على حياة مواطنيه. وتبعاً لهذا، فإن إقدام جمهور المواطنين على مبادرات ربما تتحول إلى مغامرة غير مأمونة العواقب. وهكذا تخسر حياتهم معناها الإنساني الذي

يتحقق من خلال المكابدة والمبادرة والسعي إلى تحقيق المنجزات والشعور بالنجاح. حين لا تعود حياة الناس محكومة بإراداتهم، وحين لا يعرفون ماذا سيأتي في الغد، وما إذا كانوا قادرين على التحكم في أملاكهم وأفعالهم وعلاقاتهم مع الغير، فإنهم سيشعرون بأنهم لم يعودوا أحراراً، وإن حياتهم ليست ملكاً لهم. ولهذا اقترنت ممارسة الحكم عن طريق الأوامر بالأنظمة الاستبدادية. في مقابل هذا، فإن اعتماد حكم القانون يمثل وسيلة فعالة لحماية المواطنين من التدخل الاعتباطي أو غير المتوقع من طرف الحاكم أو مساعديه. وهذا هو أبرز شروط الحرية الفردية.

الميزة الثانية ، هي أن القانون ينطوي على تقرير للأغراض المقصودة من ورائه. هذه الأغراض يجب أن تكون معلنة ومفهومة لجمهور المواطنين الذين سيطيعون القانون. ولهذا يقال عادة إن المواطنين في المجتمعات الحرة ليسوا ملزمين ـ أخلاقياً ـ بطاعة قانون لا يعرفونه أو لا يعرفون أغراضه. الأوامر الإدارية قد تصدر سرية وقد لا تتضمن تعليلاً معروفاً لعامة الناس، أو ربما يترك للإدارة التي أصدرتها صلاحية تفسير الأمر. أما القانون، فهو يصدر مع توضيح علله ومسبباته وأغراضه والطرق القانونية للطعن فيه أو معارضته. ولهذا قيل إن الحاكم في الأنظمة المستبدة هو الذي يشرِّع القانون، أما في المجتمعات المحكومة بالقانون، فإن دور الحاكم هو تنفيذ القانون. وفي النوع الأول ، من المجتمعات، يتأثر النظام السياسي وحياة الناس بتغير الحاكم أو تغير أحواله، خيراً أو شراً.

أما في النوع الثاني ، فإن القانون هو السائد سواء كان الحاكم فيلسوفاً عبقرياً أو مجرد إداري ناجح. بل حتى لو كان الحاكم سيئاً، فإن مقدار الضرر الذي يصيب الناس سيكون

محدوداً لأن ما يطبق عليهم هو القانون وليس نزعات الحاكم وإراداته الشخصية. بعبارة أخرى، إن سيادة القانون تقلل إلى حد كبير من دور الشخص في الحكم وتكرّس نوعاً من الاستمرارية التي لا تتأثر بتغيير الأشخاص أو تغيُّر أمزجتهم وأحوالهم.

الميزة الثالثة ، هي أن القانون يسمح للمواطنين بالتنبؤ بالمكاسب والخسائر التي قد يتحملونها جراء تطبيقه. ذلك أن من شروط عدالة القانون هو عدم صدوره بأثر رجعي، فمفعوله يبدأ بعد إعلانه ولا ينطبق على الحالات التي جرت في ظل قوانين سابقة. المجتمع المحكوم بالقانون يعرف مقدماً ما هي العواقب التي يمكن أن تترتب على مخالفة القانون، وما هي الفرص التي سيتيحها القانون. ولهذا، فإن المواطنين يستطيعون تخطيط حياتهم وتنظيمها على نحو أفضل لأنهم يعرفون الإطار القانوني الذي سيعملون ضمن حدوده. ويذكر في هذا الصدد أن جزءاً من فكرة النظام القانوني هي أن أحكام القاضي مثلاً لا تصدر عن تحكم أو قرار لا يمكن التنبؤ به. العاملون في المجال القانوني يستطيعون وضع الاحتمالات وموازنة عناصرها وتحديد النتائج المحتملة حتى قبل انعقاد المحكمة، لأن الجميع يعمل في إطار قانون واضح ومعروف. وهذا هو السر الذي يجعلنا نقول إنه في ظل القانون هناك قدر من الاستقرار، أو اليقين القانوني، الذي ينشأ من المعرفة المسبقة بمختلف الاحتمالات التي يمكن أن تترتب على أي قضية. المحامون والمختصون في القانون يستطيعون بناءً على ذلك تقديم مشورة صحيحة، تنطلق من القدرة على التنبؤ سلفاً بحكم القاضي بناء على القوانين السارية. هذه القابلية للتنبؤ بالعواقب المحتملة لكل فعل هي التي تسمح للأفراد بتخطيط حياتهم والإقدام على الأعمال التي تمتد لأمد

طويل في المستقبل وهم على يقين من الطريق الذي يسيرون فيه.

أما الميزة الرابعة ، لسيادة القانون فهي تساوي الجميع تحته. في مجتمع يحكمه القانون، يخضع الجميع للأحكام نفسها بمن فيهم عضو البرلمان الذي يصوغ القانون، والحاكم الذي ينفذه، والقاضي الذي يفسره، والشرطي الذي يفرضه على سائر الناس. جميع هؤلاء يخضعون للأحكام نفسها، ويعاقَبون على خرقها، على قدم المساواة ومن دون ميزة لواحد على آخر. المساواة أمام القانون تمثّل أحد المكونات الأساسية للحرية. حين يخضع الجميع للقيود نفسها التي يفرضها القانون، فإنهم جميعاً أحرار، بمعنى أن مساحة الحرية التي يملكها كل منهم مضمونة بالمعايير نفسها وبالقانون نفسه[205].

أولاً: الحرية في إطار القانون

حين نتحدث عن طاعة المواطن للقانون، فإننا نشير ـ صراحة أو ضمناً ـ إلى تقييد للحرية. هذا التقييد هو الذي حمل بعض المفكرين على التشكيك في ضرورته للحياة السليمة. وهو تشكيك يتناول في المقام الأول دور الجهة التي تطبق القانون، أي الحكومة؛ فالذين يعتبرون وجود القانون ضرورة بديهية، يتحدثون أساساً عن الحاجة إلى حكومة يخضع لها جميع أعضاء المجتمع. القائلون بعدم الحاجة مطلقاً إلى الدولة والقانون أقلية ضئيلة جداً، لكن أكثر المتشككين في أهمية القانون يركزون على حدود سلطة القانون، ومقدار الحريات الفردية الذي سيجري التضحية به حين يفرض القانون وتقوم الحكومة. ينطلق هذا

205 - Madison, op. cit., pp. 98-104.

الفريق من فرضية بسيطة فحواها أن الدولة لا تستطيع أن تكون محايدة؛ فهي بحسب منطق الأمور، منحازة إلى مصالح الطبقة التي تهيمن عليها أو الأشخاص الذي يمتلكون أعلى السلطات أو الشريحة الاجتماعية التي توفر أكبر قدر من الدعم المادي والسياسي للحكومة[206]. ولهذا السبب فقد تتحول الحكومة من أداة لإدارة المجتمع إلى وسيلة طغيان لا تقلّ عواقبه سوءاً عن بغي الأفراد على بعضهم.

ويجادل أصحاب هذه الرؤية بأن طاعة الأفراد لقوانين الحكومة ليست قائمة على أساس أخلاقي (أن تطيع لأن الطاعة فعل أخلاقي) كما رأى جون لوك ومن قبله سقراط وتلاميذه، بل على أساس ضرورة عقلانية بحتة (تطيع خوفاً من العقاب) كما رأى توماس هوبز وبعض الفلاسفة المعاصرين. الفارق بين الحالتين يشبه الفرق بين أن تطيع شريكاً يعرض عليك التعاون في أمر يعود بفائدة للجميع، وبين أن تخضع لأمر مجرم يضع المسدس في رأسك كي تتلافى القتل. سواء كنت مضطراً إلى طاعة الدولة أو كنت مضطراً إلى طاعة مجرم يحمل مسدساً، فأنت في كلا الحالين عبد له، وإن وجودك في هذا الظرف هو وجود المقهور المحروم من حق الاختيار. العبودية لفرد مجرم قد تستغرق ساعات أو أياماً، لكن العبودية للدولة تستمر طوال العمر، فهل يستحق العيش في الجماعة أن يتحول الإنسان إلى عبد طيلة عمره؟

أما القائلون بضرورة الدولة، فهم ينطلقون من فرضية معاكسة: كي يحيا الإنسان حياة تليق به فهو بحاجة إلى العيش

206 - Stuart Hall, {The State in Question}, in G. McLennan, D. Held and S. Hall, The Idea of Modern State , (Open university press, 1984), p. 23

وسط جماعة. الحياة الجمعية تنطوي بالضرورة على مصالح متعارضة وإرادات مختلفة، واحتمالات بغي من جانب القوي على الضعيف، ولهذا فلا بد من هيئة فوق الجميع تدير اختلافاتهم وتعارضاتهم على نحو يحفظ السلام والتفاهم بين مجموع الأفراد ويحول دون البغي والطغيان. كي تقوم الهيئة العليا التي أسميت حكومة أو دولة بهذا الدور تحتاج إلى إقرار المجتمع بوجودها وحقها في فرض مراداتها سواء اتفقت مع ميولهم أو تعارضت معها. حين يتخذ الحاكم قراراً أو يتدخل في مشكلة، فهو بالضرورة سيفرض رأياً على أطرافها، وقد يرجّح دعوى أحدهم ويكون الآخر من الخاسرين. لهذا السبب بالذات اعتبر بعض المفكرين وجود الدولة شراً لا بدّ منه، أي في الحقيقة الخيار الأقل سوءاً، فبديله ـ بحسب رأيهم ـ هو الفوضى والتقاتل وانهيار الحياة الاجتماعية.

حتى لو تشككنا في حدود سلطة القانون أو مدى الحاجة إليه أو إمكانية الحفاظ على حريات الأفراد في ظله، فإننا لن نرغب في العيش في مجتمع لا يسوده نظام ولا قانون. يبدو هذا الأمر بديهياً عند كل الناس مهما اختلفوا حول قيمة القانون أو حدوده. من هنا، فإن أي نقاش حول الحرية يفترض سلفاً أنه يتناول حدودها في مجتمع مدني يحكمه القانون. الالتفات إلى هذه الفرضية مهم جداً لأننا نتحدث عن الحرية باعتبارها حقاً للفرد يثبته المجتمع ويحميه القانون. أخذاً بعين الاعتبار هذا الإطار، يتناول النقاش التالي دور القانون في معالجة التعارض المحتمل بين الحرية والنظام العام، وسوف نرى كيف أن القانون يقيد الحرية من جهة، لكنه يحميها ويضمن ممارستها من جهة أخرى.

كي تعـــيش آمنـــاً وكريمـــاً وكي تتطـــور حياتـــك، فإنـــك بحاجـــة

إلى العيش في مجتمع يسوده القانون. بل إن بعض المفكرين ذهب إلى أن الكلام عن الحرية في معناها السياسي لا موضوعَ له ما لم يكن ناظراً إلى القانون الذي يعرف أصناف وتطبيقات الحرية. الحرية التي نتحدث عنها، إذاً، هي الحرية في مجتمع سياسي يحكمه القانون.

التراث المتعلق بحاكمية القانون يرجع بصورة أساسية إلى الفيلسوف الفرنسي روسو الذي كان شديد القلق من أن المجتمع المدني المحكوم بالقانون قد لا يكون أكثر من صورة معدَّلة للاستبداد والهيمنة على الأفراد. وقد عبّر عن هذا القلق صراحة وضمناً في طي كتاباته حول العقد الاجتماعي. في إحدى المناسبات قال ساخراً إن الإنسان قد سار باختياره إلى السجن حين اختار الانضمام إلى المجتمع المدني.

وجد روسو أن العقد الاجتماعي الذي دعا إليه ربما يقود إلى إلغاء استقلالية الفرد أو التضحية بحريته وحقوقه الفردية باسم المصلحة العامة أو باسم الإرادة الجمعية، الأمر الذي يتصادم أولاً مع القيمة العليا في الحياة أي الحرية الفردية، كما يتصادم مع تصوره الشخصي للمجتمع النموذجي، أي المجتمع الذي يقوم على تعاون إرادي واختياري بين مواطنين أحرار. والحقيقة أن جميع الذين شككوا في قيمة الحرية الفردية أو عارضوها قبل روسو وفي زمنه وحتى في الأزمان التالية، برروا دعواهم باستحالة التوفيق بين نظام اجتماعي متماسك، بينما يحتفظ أعضاؤه باستقلالهم وحرياتهم. بعبارة أخرى، لقد قرنوا بين النظام وإلغاء الحرية أو بين الحرية وإلغاء النظام. كان روسو واعياً لحقيقة أن كل اجتماع هو بطبيعته قيد على حرية الفرد. العيش مع الغير بذاته يولِّد إلزامات. الرابطة الاجتماعية بذاتها

تولّد مراتب وأعرافاً تنطوي على نوع من الجبر. في ظرف الحالة الطبيعية السابق للمجتمع التعاقدي عاش الإنسان حراً بسبب انعدام النظام الذي يحدد له ما يفعل وما لا يفعل. انعدام النظام يعني أيضاً انعدام التراتب الذي يجعل بعض الناس أعلى من الآخرين. العقد الاجتماعي هو نظام والنظام يؤدي ـ بطبيعته ـ إلى فرض مسارات على الأفراد وإغلاق مسارات أخرى. كان روسو، إذاً، مهموما بحرية الفرد وتساويه مع الغير، وكان شعاره دائماً «يولد الناس جميعاً أحراراً متساوين». كان السؤال الذي يشغل ذهن روسو، إذاً: هل من العقلانية أن يختار الإنسان التخلي عن حريته المطلقة في الغابة كي يدخل في سجن المجتمع؟

لكن ـ من جهة ثانية ـ هل يستطيع الإنسان تحقيق ذاته وإنسانيته، وهل يستطيع الارتقاء إذا عاش منفرداً أو متوحشاً، كما قال أرسطو؟

جوهر المشكلة، إذاً، هو: كيف يجمع الفرد بين الضرورتين، فيحافظ على حريته وتساويه مع الغير ويستمتع في الوقت نفسه بفضائل العيش الاجتماعي. هذه بالطبع ليست مشكلة فرد واحد يرغب في الانضمام إلى جماعة، بل مشكلة كل عضو فيها.

لمعالجة هذه الإشكالية، اتخذ روسو منهجاً تجريبياً، يبدأ بالتساؤل عن حقيقة ومقدار الحرية والمساواة التي يتمتع بها الفرد قبل انضمامه إلى الجماعة، وتلك التي يحصل عليها بعد دخوله في العقد الاجتماعي، قبل أن يصل إلى مفهوم الحرية التي يضمنها الإجماع ويحميها قانون الجماعة.

تكمن مشكلة الحرية الفردية في التفاوت بين الأفراد وفي التعارض بين إراداتهم ومصالحهم، ومقدار القوة المتاحة لكل

منهم لتحقيق مراداته وحماية مصالحه. بعضهم سيكون بالطبع أقوى ـ بدنياً أو مادياً أو ذهنياً ـ من الآخر، وعندئذ سيكون أقدر على حماية أملاكه وتوسيعها. لكن هذا سيأتي على حساب الضعفاء من جيرانه أو مواطنيه. وإذا كان قلة من الناس أقوياء فسوف تكون الأكثرية ضحية للأقلية، وإذا كانت الأكثرية قوية فسوف تنشب الحرب في ما بينها وسوف يكون بعضهم ضحية للبعض الآخر. في ظرف من هذا النوع، ستكون حياة الإنسان خالية من المتعة ومليئة بالخوف والقلق، وسوف يكون الإنسان مضطراً للاعتماد على نفسه في كل شيء يتعلق بحياته، محروماً مما يمكن أن يوفره لو كان متوافقاً مع الغير متفاهماً معهم. وجد روسو أن حرية الإنسان وتساويه في هذا الظرف العصيب هما افتراضان نظريان يتعسر تحقيقهما على أرض الواقع، أو على الأقل يتعذر ضمانه بصورة كاملة على المدى الطويل. الإنسان، إذاً، حر ـ من الناحية النظرية على الأقل ـ لكنه عاجز عن الاستفادة من تلك الحرية، لأن قوته الشخصية لا تتيح له حمايتها وفرضها على الآخرين في كل الأحوال.

الحل الذي يقترحه روسو، هو تكليف المجتمع ككل بحماية حقوق الأفراد وحرياتهم، ويتمثل هذا في توافق أعضاء الجماعة على حقوق محددة لكل منهم لا يجوز انتقاصها أو التعدي عليها، واعتبار التعدي أو الانتقاص عدواناً على الجماعة ككل وجريمة تستوجب العقاب.

أشرنا سابقاً إلى مقولة هوبز أن أي قانون هو ـ شئنا أم أبينا ـ قيد على الحرية، وأن الحرية الحقيقية تكمن في صمت القانون. ولهذا رأى هوبز أن الحرية في معناها الكامل لا توجد إلا في المجتمع الطبيعي السابق للدولة. رفض روسو تعريف

الحرية على هذا النحو؛ فهو يرى ابتداءً أن ما يتمتع به الفرد في المجتمع الطبيعي ليس الحرية في معناها السياسي والقانوني؛ فهو يفعل ما يشاء إذا كان قادراً على ذلك. وإذا اعتبرنا هذه الحالة حرية، فإنها ـ بالتأكيد ـ حرية محدودة. حرية الفرد في مجتمع ما قبل الدولة مقيدة بشدة بقدراته الخاصة البدنية والذهنية، واضطراره إلى العيش بمفرده أي الاعتماد على جهده الشخصي في كل شيء. سيكون الفرد في هذه الحالة مشغولاً بضمان ما هو ضروري لبقائه على قيد الحياة، عاجزاً عن التقدم والتمتع برفاهية العيش، لأنه لا يستطيع فعل كل شيء بنفسه، ولا يستطيع ـ في الوقت نفسه ـ الاستفادة من جهد الآخرين. التعاون مع الغير لا يتحقق إلا في مجتمع قائم على تقسيم العمل، أي مجتمع تجاوز الحالة الطبيعية وأصبح مدنياً. بعبارة أخرى، فإن حرية الفرد في الحالة الطبيعية هي مفهوم نظري أو مجرد إمكانية، ليس بوسع معظم الأفراد تحويلها إلى واقع. ولهذا السبب قبل الأفراد بإقامة المجتمع المدني من أجل تحويل تلك الإمكانية إلى فرصة واقعية قابلة للتحويل إلى فعل. الحريات التي خسرها الفرد حين خرج من الحالة الطبيعية لم تكن متحققة ومتجسدة قدر ما كانت احتمالاً قائماً، لكنه مشروط بقوة الفرد الجسدية. وفقاً لهذا الرؤية قال روسو، إن الفرد لم يخسر شيئاً من حريته حين أقام المجتمع المدني ولم يربح شيئاً، سوى انه أصبح، للمرة الأولى، حراً بإرادته واعتراف الآخرين وحماية القانون، بدل أن تكون حريته، مساحتها وحدودها، مشروطة بقدراته الشخصية.

يقوم هذا المفهوم على التمييز بين الحرية والقدرة. «أنا قادر على» هي شيء مختلف عن «أنا حرّ في». يستطيع الإنسان فعل ما

يشاء حين تغيب الموانع التي تحول بينه وبين مقصوده أو تزاحم فعله فيه. وما دام الفرد يعيش مع الآخرين فإن التزاحم أمر لا بد منه. نحن نتحدث، إذاً، عن الحرية التي يعترف بها القانون والمجتمع، وليس التي يحصل عليها الفرد بسبب انعزاله عن الناس أو بسبب قدرته على فرضه بقوته البدنية. الظرف الوحيد الذي تغيب فيه الموانع والمزاحمات للحرية الفردية تماماً هو ظرف العزلة، أي حين يعيش الفرد وحيداً وبعيداً عن أي فرد آخر، أو حين يكون سيداً ذا سلطة مطلقة على جميع من حوله.

لكن لا معنى للحرية في الحالة الأولى ، لأن مفهوم الحرية لا يكون له موضوع إلا حين يوجد آخرون تتزاحم إراداتهم مع إرادات الفرد. الحرية في معناها العميق هي تجربة وجودية، وحين نقول إنها مشروطة بالقدرة أو إن معناها عدم تدخّل الغير، فإننا نفترض سلفاً وجودَ موازنٍ لهذه القدرة، يتمثلون في الأشخاص الآخرين الذين لديهم إرادات مختلفة.

وكذلك الأمر في الحالة الثانية ، فالسيد الذي يأمر فيطاع لا يمارس حرية في حقيقة الأمر، بل يمارس سلطة على الغير، وهو معنى مختلف تماماً عن معنى الحرية. وعلى هذا النسق قرر مونتيسكيو، وهو من الآباء المؤسسين للفلسفة السياسية الحديثة، بأن الحرية في معناها السياسي لا تنطوي أصلاً على مفهوم أن يفعل الإنسان ما يشاء، الحرية تعني أن يحصل الإنسان على ما يفترض أنه حق له وضرورة من ضرورات حياته أو جزء من معنى حياته كإنسان. المجتمع هو الإطار الوحيد الذي يحتاج الإنسان فيه إلى هذه الحقوق. يتألف المجتمع بطبيعة الحال من إرادات ومصالح متفاوتة، ولهذا فإن حرية الفرد في هذا المعنى هي بالضرورة انعكاس مباشر لعلاقته مع الأفراد الآخرين في

الجماعة، ولا يمكن أن يكون لها موضوع لو كان منعزلاً أو وحيداً[207]. حرية الفرد هنا تعني بالتحديد التوافق الاجتماعي على أن لكل فرد حقوقه المعروفة والمضمونة سواء استعملها أم لا، وسواء كانت لديه القوة لإجبار الآخرين على احترامها أم لا؟ في الحقيقة، إن إقرار المجتمع بحقوق الفرد هذه يزيل الحاجة إلى القوة الشخصية أو الحاجة إلى استعمالها؛ فالذي يضمن حريات الأفراد هو توافق الجماعة المعبر عنه في القانون أو العرف.

لا بأس بالإشارة أيضاً إلى أن موضوع القانون هو أفعال الإنسان وليس ميوله أو نيّاته. صحيح أن ميول الناس قد تتعارض، وأن هذا التعارض ربما يقود إلى أفعال متعارضة، أي تزاحُم. إلا أنه لا يجوز وضع حدود قانونية تحدد ما يصح وما لا يصح من الميول والنيات. بحسب تعبير الفيلسوف النمساوي فون هايك، فإن القانون هو نظام للأفعال وليس نظاماً للميول والرغبات. إذا أضمر رجل شيئاً أو أحب شيئاً، فإن هذا لا يزاحم أحداً ولا يؤذي أحداً. إنما يبدأ الأذى حين يقدم على فعل يتعارض مع أفعال الآخرين أو خياراتهم، فيؤدي إلى فوضى ربما تعيق سعي هؤلاء إلى السعادة[208].

التزاحم ناشئ عن أمر بديهي هو أن أفعال الإنسان تقع في زمن ومكان معينين، أي الوقت أو الزمان الذي يقع فيه فعل الشخص الآخر. ما نعتبره خرقاً للحقوق، ينشأ ـ في بعض الحالات على الأقل ـ عندما يحاول عدة أفراد، في وقت واحد ومكان واحد، ممارسة حقهم في الاستفادة من مورد أو تملّك

207 - Madison, op. cit.,, p. 89.

208 - Cited in Randy Barnett, The Structure of Liberty , p. 43.

شيء مشاع أو الانفراد بفضاء مادي أو معنوي.. إلخ. يمكن القانون أن يتدخل في هذه المسألة ـ طبقاً لرأي بارنيت ـ بتحديد نسق من الأولويات الزمنية: أولاً، هو ثم هي، ونسق مماثل للأولويات المكانية: هو يفعل هنا وهي تفعل هناك. يتحقق النظام حين يجري تنسيق الاستفادة الفردية أو الجماعية من الموارد العامة مكانياً وزمانياً على وجه يستبعد إمكانية تكرار الفعل من أكثر من شخص أو جماعة على المورد نفسه وفي الزمان والمكان نفسه. إذا تحقق هذا فلا حاجة للاتجاه الاستبدادي الذي يقترح السيطرة على الميول والخيارات. هذا يحتاج طبعاً إلى قواعد قانونية تنظم استعمال الموارد المادية في المجتمع[209].

لا تظهر حقيقة الحرية، إذاً، إلا بوجود عوامل مزاحمة أو معرقلة. من بينها التزاحم على الموارد والتزاحم على الفرص ومن بينها خصوصاً الشك في تجاوز أحد الأفراد على حقوق الآخر. وفي هذا المجال يلعب القانون دور منظم اللعبة. ينظم القانون ممارسة الناس لحقوقهم عبر تعريفها وتعريف الأفعال التي تعتبر خرقاً لها. أي إنه يعرف «حقوقاً لي»، كما يعرف «واجبات» أو «قيوداً» على الغير عندما أمارس حقي، وهي تنطبق علي أيضاً حينما يمارس الآخرون حقوقهم. ذلك إن إنشاء حق أو الإقرار بحق ينطوي بالتوازي على إنشاء واجب أو واجبات. يقول الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في هذا الصدد:

«فالحق أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقها في التناصف، لا يجري لأحد إلا جرى عليه، ولا يجري عليه إلا جرى له. ولو

209 - Barnett, ibid., p. 44.

كان لأحد أن يجري له ولا يجري عليه لكان ذلك خالصاً لـلـه سبحانه دون خلقه»[210].

وبحسب قول الفيلسوف الإنكليزي بنثام، فإن كل حرية تعطى لفرد تنطوي ضرورة على تقييد لحرية غيره، حتى القانون الذي تسنه الحكومة لحماية ملكي هو قيد عليك كما إن القانون الذي يحميك هو قيد عَلَيّ، بل إن القانون الذي تسنه الحكومة لحماية حريتي هو بشكل أو بآخر قيد عليّ لما ينطوي عليه من إلزامات ذاتية أو متقابلة[211].

ثانياً: الإرادة العامة كخلفية للقانون

قانون الجماعة هو الذي يضمن، إذاً، حقوق الأفراد. لكن من الذي يضمن القانون نفسه؟ أو بعبارة أخرى ما هو مصدر قوة القانون؟ وكيف أصبح قادراً على إلزام الجميع، المجتمع والدولة، بأحكامه؟ كيف أصبح للقانون سيادة فوق الجميع؟ ما الذي يميز القانون عن رأي الشخص، سواء كان حاكماً أو مواطناً عن سائر الناس؟

للإجابة عـن هـذه التـساؤلات المـشروعة، طـور روسـو مفهـوم الإرادة العامـة واعتبره خلفية القانون ومصدر قوته. خضوع الفـرد للقـانون هـو تعبـير عـن التزامـه بإرادة مجموع الذين يعيشون معه، وحـين يتوسـل بالقـانون لحمايـة حقوقـه، فإنـه يستدعي إرادة الجميع أيضاً لتقف في صفه. يعبِّر مفهـوم الإرادة العامـة عـن توافـق

210 - الشريف الرضي: نهج البلاغة ، خطبة 216.

211 - Philip Pettit, Republicanism: A Theory of Freedom and Government , (Oxford, 1997), p. 45.

الجماعة على العيش معاً وفق قيم أساسية تنظم هذه الشراكة وكيفية الفصل في النزاعات التي يمكن أن تنشب بين بعضهم البعض. يمكن فهم هذا التوافق على أنه إدماج لمجموع الإرادات الفردية لكل أعضاء الجماعة في بوتقة واحدة هدفها المحوري هو تأمين القاعدة الأساسية التي تجعل حياة الأعضاء أكثر يسراً وراحة في ظل الرابطة الاجتماعية. ومن هنا تجعلهم راغبين في استمرار هذه الرابطة والمحافظة عليها والدفاع عنها وربما التضحية في سبيلها. وهذا لا يتحقق إلا إذا اقتنع كل فرد بأن ما يحصل عليه عند انضمامه إلى العقد الاجتماعي يتضمن كل ما كان لديه سابقاً وزيادة. بعبارة أخرى، إنه ينبغي صياغة العقد على نحو يجعل انضمام الفرد إليه مكسباً شخصياً وليس مغامرة يخسر فيها حريته ويتحول إلى عبد للآخرين، سواء كان هؤلاء الآخرون أفراداً معيّنين (مثل قادة الحكومة) أو الجماعة كمجموع.

صاغ روسو مفهوم «الإرادة العامة» كعنوان للتوافق المشار إليه، وكقاعدة لأي توافق لاحق يستهدف ضمان الخير العام والمصالح المشتركة بين مجموع أعضاء الجماعة. أولها ، تمثيلات الخير العام هو حق كل منهم في التمتع بالقدر نفسه من الحرية والمساواة التي كان يملكها قبل قيام العقد الاجتماعي. و ثانيها ، هو واجبهم كمجموع في ضمان هذه الحقوق ومنع تضييعها أو خرقها من خلال إجراءات محددة تتمثل في قانون يوضع باسم الجميع ويطبق باسم الجميع ويلتزم به الجميع. بهذا المعنى، فإن الفرد لم يعد محتاجاً إلى قوته البدنية الشخصية لحماية نفسه وأملاكه وحريته وحقوقه الأخرى، لأن القانون (أي إرادة الجماعة) هو المتكفل بهذه المهمة. بعبارة أخرى، فإننا خسرنا حريتنا الطبيعية حين دخلنا في العقد الاجتماعي، لكننا

استعدناها من جديد على صورة حرية مدنية يحميها إقرار الجميع بها والتزامهم بحمايتها. الحرية الأولى ـ الطبيعية ـ هي افتراض أو إمكانية يستطيع البعض تحويلها إلى واقع مادي، ويعجز الآخرون عن ذلك، أما الحرية الثانية ـ المدنية ـ فهي حقيقة واقعية ينص عليها القانون وتقر بها الجماعة كما تمنع خرقها. هذا، إذاً، تبادل منصف ـ يقول روسو ـ .

مفهوم «الإرادة العامة» بهذا المعنى هو أداة لحل إشكالية العلاقة بين حرية الفرد من جهة، وخضوعه لمقتضيات النظام الاجتماعي من جهة أخرى. لكنه ينطوي على إمكانات تفسيرية أوسع من هذا النطاق؛ فهو يساعد أيضاً على معالجة أشكال الشرعية السياسية. أشرنا في فصل سابق إلى أن حاكمية القانون هي العامل الرئيس لتمييز المجتمع المدني عن مجتمع الحالة الطبيعية. في هذا الإطار، فإن مفهوم الإرادة العامة هو جواب عن سؤال: ما الذي يُلزِم الناس في المجتمع المدني بطاعة القانون والسلطة التي تنفذه؟

قال روسو إن العقد الاجتماعي كان ثمرة لرغبة مشتركة توصَّل إليها مجموع الناس الذين اختاروا العيش معاً وتنظيم العلاقة في ما بينهم على هذا النحو، هذه الرغبة المشتركة هي في حقيقة الأمر «إرادة مشتركة أو عامة». العقد الاجتماعي يمثل في حقيقة الأمر تجسيداً لتلك الإرادة العامة. ومن هنا، فإن انضمام أي فرد جديد إلى ذلك المجتمع (القائم على أساس العقد) هو تعبير ضمني عن ضمّ إرادته الخاصة إلى الإرادة العامة المعبَّر عنها في العقد الاجتماعي وما يقوم على أساسه من قوانين عامة. وبناءً عليه، فإن الإرادة العامة متمثلة فعلياً في القانون العام الذي يلتزم به جميع أعضاء هذا المجتمع. وحين يطيع الأفراد

ذلك القانون، فإنما يفون بالتزامهم الناشئ عن دخولهم في العقد.

تبعاً لهذا، يمكن تعريف الإرادة العامة بأنها «الاتفاق الضمني أو الصريح على مفهوم الخير العام والمصلحة العامة والتشارك في النظام الاجتماعي». هذا الاتفاق قد يكون صريحاً أو ضمنياً يتحقق وجوده فور توافق الناس على العيش معاً ضمن إطار اجتماعي خاص يتبع منظومة علاقات ومعايير تقييم واضحة المعالم. من هنا نستطيع الخروج بخلاصة فحواها أن كل نظام اجتماعي قائم على التعاقد، هو نظام ينطوي على «إرادة عامة» تعبّر عن نفسها في قانون ينظم العيش المشترك ويلتزم به أعضاء الجماعة كافة.

الإرادة العامة لا تتجزأ

ذهب روسو أيضاً إلى أن الإرادة العامة مفهوم صلب وغير قابل للتجزئة، إنها ليست إرادة كل فرد مضافة إلى إرادات الأفراد الآخرين، بل إرادة المجموع ككل واحد. ومن هذه الزاوية فهي متمايزة عن إرادات الأفراد أو مجموعة خاصة منهم. وأصر روسو على التمييز بين الاثنتين، لأن الناس قلَّما اتفقوا على فكرة واحدة.

تعريف «الإرادة العامة» كوحدة مستقلة عن الإرادات الفردية لمنشئيها (أي مجموع أعضاء المجتمع) هو جواب عن سؤال يبدو بديهياً: لو أن واحداً أو أكثر من المواطنين قرر عدم طاعة القانون لأنه لم يعد معبِّراً عن إرادته، فهل يجرح هذا في عمومية الإرادة التي يقوم عليها القانون؟ ويجيب روسو طبعاً بالنفي؛ فالإرادة العامة مثل العقد الاجتماعي مفاهيم مجردة لكن لها قوة الكائنات الموضوعية بالنظر إلى كونها ضرورة للحياة الاجتماعية والنظام. ولولاها لعاد المجتمع إلى العصر السابق، أي زمن

الحالة الطبيعية التي كان لكل فرد فيها إرادته الخاصة، ولم يكن ثمة حياة اجتماعية أو نظام عام بالمفهوم المدني الذي نعرفه اليوم. بعبارة أخرى، فإن الإقرار بثبوت الإرادة العامة وعدم قابليتها للتقسيم هو جزء عضوي من الإقرار بالحاجة إلى المجتمع المدني الذي لا يقوم من دون عقد بين أعضائه ومن دون نظام عام يحكم العلاقة في ما بينهم. ومن دون هذه المفاهيم، فإنه لا يوجد مجتمع. إذا اعتبرنا أن الانتقال من مجتمع الحالة الطبيعية هو ضرورة لحياة تليق بإنسانية الإنسان، فإن الالتزام بمتطلبات هذا الانتقال يبدو بديهياً، هذه المتطلبات ليست فقط مقدمة لإقامة المجتمع المدني بل جزء يرتبط عضوياً بوجوده.

تأسيساً على ضرورتها للنظام المدني، قدم روسو الإرادة العامة باعتبارها معصومة، أي لا يجوز للحكومة أو أي عضو من أعضاء المجتمع مخالفتها، وترجع هذه العصمة إلى عقلانية الإرادة العامة وكلّيتها، أي تركيزها على الخير العام للمجتمع.

في ضوء الشرح السابق، يتضح الآن أن الرابطة الاجتماعية هي بذاتها القاعدة الأولية للإرادة العامة، أي رغبة الجميع في أن يعيش مشتركاً مع علمه أن العيش المشترك يفرض التزامات معينة. كما يتضح أيضاً أن المشكلة لا تكمن في هذا الأصل الذي قد لا يخالفه أكثر العقلاء، بل في تفسير معنى الالتزام وكيفية الوفاء به؛ فمن البديهي أن التفسيرات ستتفاوت بحسب الأفكار أو المصالح. ولهذا فقد نميل إلى تجاوز فكرة «تجريد» الإرادة العامة التي اقترحها روسو، ولا سيما أن العقود الأخيرة كشفت عن تطور أساسي في مفهوم المجتمع والدولة، يختلف كثيراً عما كان عليه الأمر في القرون الماضية، وبخاصة الزمن الذي وضع فيه روسو أطروحته. ونشير هنا إلى ظهور ما يعرف اليوم بالمجتمع المتعدد

الثقافات أو المتعدد الإثنيات، وكذلك التحول الجوهري في نوعية مراكز القوى الاجتماعية التي تمارس تأثيراً على السياسة وأساليب عملها، الأمر الذي يوجب تحويل التوافقات الفرضية أو الضمنية إلى توافقات محددة ومكتوبة، أي تحويل فكرة العقد الاجتماعي ـ وبالتالي الإرادة العامة ـ إلى إطار واضح المعالم ومحدد بما يغلق الباب على التفسيرات المتعارضة.

خلاصة القول، إن تطوير مفهوم الإرادة العامة مثّل اختراقاً كبيراً في الفكر السياسي. قبل ذلك، كانت الفلسفة السياسية تحت تأثير توماس هوبز الذي رأى أن سلطة الحكومة لا بد أن تكون مطلقة، بمعنى اقتصار دور الشعب على إظهار الرضا أو الرفض، لكن الملك هو الذي يضع القانون استناداً إلى معرفته الشخصية أو تقديره الخاص للأمور. حظيت رؤية هوبز بالقبول لانسجامها مع تقاليد راسخة في الفكر السياسي ترجع إلى عهد الفلسفة اليونانية القديمة وتناغمها مع الاتجاه العام في التفكير الديني (الكنسي). وقد حاول جون لوك بعد هوبز تقييد هذا الحق المدعى للحاكم بالقانون الطبيعي، حيث قرر أن للحكومة الحق في وضع القوانين شرط أن لا تتجاوز البديهيات العقلية، أي ما يمليه قانون الفطرة. أما نظرية روسو، فقد هدمت كل هذه الفرضيات وأرست أساساً لمفهوم جديد كلياً هو «حاكمية الشعب» ضمن تصوير يوضح بجلاء أن المقصود بهذه الحاكمية هو تجسيد إرادة الشعب في القوانين التي تحكم عمل الدولة وعلاقتها مع المجتمع. كما قدم تفسيراً جديداً لكيفية تحقيق الحرية والمساواة من خلال «حاكمية القانون». توضح هذه الرؤية أن تجسيد القانون للإرادة العامة، يعني أن الشعب لا يخضع لأشخاص الحاكمين بل للقانون الذي لا يسمي أحداً على وجه التعيين ولا يتوجه إلى فريق من دون فريق،

بل يتساوى تحته الجميع بغضّ النظر عن أوصافهم أو مكانتهم.

في ضوء مفهوم الإرادة العامة، أصبح ينظر إلى الدستور (أو القانون الأعلى للبلاد) باعتباره تحريراً للإجماع الوطني، وسقفاً أعلى لكل قانون، والضمان الذي يقدمه المجتمع ككل لحقّ كل عضو فيه. وعلى هذه القاعدة قامت فكرة «المعارضة السياسية» الشرعية التي شكلت خياراً ثالثاً بين الرضى السلبي الذي لا يجد فيه الكثير من الناس دلالة جدية على شرعية السلطة، وبين الانشقاق على النظام الاجتماعي تعبيراً عن عدم الرضا. في ظل نظام دستوري يكفل الحقوق الفردية والحريات المدنية ويحدد سلطات وواجبات الحكومة، أصبح بالوسع الاعتراض على سياساتها دونما حاجة إلى الانشقاق. ويظهر لي أن فكرة الإرادة العامة هي نقطة البداية لكثير من المفاهيم التي طورها لاحقاً علماء السياسة المعاصرون، ولا سيما مفهوم الإجماع ومفهوم الهوية الوطنية وأمثالهما.

ثالثاً: القانون والعدالة

هل يمكن أن يكون القانون ستاراً لقهر الأفراد وسلب حرياتهم؟

هذا ممكن بالطبع، بل إنه أكثر الوسائل التي تستعمل في هذا العصر لسلب الحريات الفردية. الحكومات والأشخاص أصحاب النفوذ يتوسلون على الدوام بتفسير متعسّف للقانون أو إفراط في استعمال الضوابط القانونية لتغطية بغيهم على الآخرين أو خرقهم لحقوقهم. ولهذا اهتم الباحثون ودعاة حقوق الإنسان بالشروط التي ينبغي توافرها في القانون كي يسمى عادلاً، ومراقبة تنفيذ القانون والوسائل التي تستخدم لهذا الغرض للتأكد من تلاؤمها مع روح

القانون والحيلولة دون التعسف في تطبيق القانون أو استعمال الشكل القانوني للتوصل إلى أغراض أخرى. هذه الشروط تقوم على أرضية التمييز بين قانون يوفِّر الأمن وقانون يشرِّع الخوف.

القانون الذي يوفّر الأمن هو ذلك الذي يوضع من أجل حماية وضمان الحقوق والحريات الفردية والعامة، فهو ينطلق من إقرار بحقوق الناس والحاجة إلى حمايتها؛ أما القانون الذي يشرع الخوف فهو ينطلق من فكرة أن الناس بحاجة إلى ضبط وترهيب كي لا يتجاوزوا حدودهم. فلسفة القانون الأول ، هي تمكين الناس من حقوقهم وأبرزها حقهم في العيش أحراراً، وفلسفة الثاني ، هي ردع الناس عن التجاوز. وترجع الأولى إلى ثقة بالإنسان الفرد وكونه خيّراً عاقلاً قادراً على حساب العواقب بنفسه متحملاً مسؤولية أفعاله؛ بينما ترجع الثانية إلى ريبة في طبيعة الإنسان واعتقاد بميله إلى التخريب والفساد متى ما غاب الرادع، وشتَّان بين الرؤيتين.

حتى لا يتحول القانون إلى ستار لتسلط الأقوياء، جرى تطوير منظومة من المفاهيم الجديدة التي توضح كيفية معالجة القانون لمسألة الحرية، من أبرزها تحديد سلطة الدولة، ربط القانون بقيمة العدالة، وتحديد مجال سلطة القانون، من خلال التمييز بين المجال الشخصي المتحرر من القانون والمجال العام الذي ينظمه القانون.

تحديد السلطة

التجربة الواقعية والمجادلات الفلسفية، أدت إلى ظهور مفهوم (تحديد السلطة) كوسيلة لجعل القانون حامياً للأفراد

وليس فقط مبرراً لإخضاعهم كما كان الأمر قبل ذلك. يستند هذا المفهوم إلى فلسفة للعلاقة بين السلطة والمجتمع مختلفة عن تلك التي سادت في الماضي. لم يعد الناس في العصور المتأخرة ينظرون إلى الحكومة كهيئة محايدة ولا ينظرون إلى الحاكم كرمز يجسد الأخلاق والقيم العليا كما فكّر أفلاطون. الحكومة ومن يديرها هيئات بشرية لا تختلف عن سائر البشر الذين يمكن أن يتحلوا بالفضائل ويمكن أن يخطئوا. لكن أخطاء الحاكم والحكومة تفوق من حيث الخطورة والعواقب أخطاء عامة الناس. بل إن توافر مصادر القوة بيد رجال الحكومة ربما يغريهم بالتعسف في استعمالها، أو المبالغة في الثقة بقدراتهم. ولهذا، فإن تمتع هؤلاء بصلاحيات مطلقة قد يكون مُنزَلَقاً إلى الفساد والطغيان. وقد ورد هذا المعنى في الآية المباركة (إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى)[212]. وبحسب تعبير السياسي والمفكر الإنكليزي اللورد أكتون إن السلطة بذاتها مظنة للفساد والسلطة المطلقة مظنة للفساد المطلق[213].

تحديد السلطة يعني وجود قانون ملزم للحاكم وأعضاء الحكومة، يحدد سلطاتهم وواجباتهم، ويحدد ما يعتبر طغياناً أو تجاوزاً للسلطات. وجود قانون من هذا النوع يعتبر ضرورياً لحماية الأفراد وضعفاء الناس من استغلال رجال الدولة السلطات التي يتمتعون بها أو تسخير إمكانات الدولة أو الموارد العامة لمصلحتهم الخاصة، أو تعسّفهم في تطبيق القانون أو

212 - محمد تقي المدرسي: من هدي القرآن ، تفسير سورة العلق. ن.إ:
www.almodarresi. com/hedayat/29/a20ics9e.htm.

213 - Cited in Madison, op. cit., p. 9.

استعماله لصالحهم أو ضد مصلحة المجتمع أو بعض أفراده.

القلق من استبداد الدولة هو الذي دعا جون لوك إلى القول بضرورة توافق سياسات الدولة وقوانينها مع قانون الطبيعة، الأمر الذي يستلزم حصر وظيفتها في حماية المواطنين من الأضرار الظاهرة. وطبقاً لهذه الرؤية، فإن التزام المواطنين بطاعة الحكومة مشروط بنجاحها في حماية الحقوق والحريات التي تمتع بها الإنسان في المجتمع الطبيعي السابق للدولة، أي حين كان مستقلاً عن أي حكومة. ويبرر لوك هذا الرأي بأن البشر أقاموا المجتمع المدني والحكومة من أجل أن يكسبوا مزيداً من الميزات والمنافع لا لكي يضحوا بأنفسهم وحرياتهم وحقوقهم. ولهذا، فمن الطبيعي أن يكون حصولهم على منافع إضافية معياراً لنجاح الحكومة أو فشلها، وهو بالتالي معيار لشرعية وجودها ـ ومن ثم حقها في طاعة المواطنين ـ أو عدمه. وبين أبرز من تبنى هذا الرأي من المعاصرين، روبرت نوزيك، الفيلسوف الأمريكي، الذي جادل أن جميع البشر يتمتعون بشريحة معينة من الحقوق المعنوية مثل حق الحرية والتملك، يتوجب على الدولة حمايتها في كل الأحوال. وقد رفض نوزيك مقولة الفوضويين إن وجود الدولة بذاته ينطوي على خرق لهذه الحقوق. وقرر أن سلطة الدولة متسقة مع حاجة العدالة (الحقوق الفردية) ما دامت سلطتها محصورة ضمن الحدود الدنيا المذكورة، أي حفظ حقوق المواطنين. لكنه قرر في الوقت نفسه أن قيام الدولة بأي وظيفة أخرى هو تمدد لا مبرر له وخرق لمتطلبات العدالة، ورفض أي شكل من أشكال التدخل الحكومي في السوق أو تنظيم وتوزيع الدخول، بل وحتى توفير الخدمات العامة والتأمين الاجتماعي من خلال

إيجاد ميكانيزمات سلطوية كفرض الضرائب أو تشجيع قيم ثقافية أو معنوية معينة[214].

أصحاب هذه الرؤية، يدعون إلى قانون يحدد صلاحيات الحكومة عند حدها الأدنى، ويعتبرونه ضرورياً لكبح ميلها إلى الاستبداد والاستئثار. ويرى هؤلاء أن المجتمع سيكون أكثر سعادة وتقدماً إذا التزمت الدولة بقيم المساواة، الحرية، العدالة، والمبادرة الفردية، وهذه كلها لا تتحقق إلا إذا امتنعت الدولة عن التدخل في كل شأن من شؤون المجتمع وحياة الأفراد. وفي المقابل، ظهر اتجاه يتساهل إزاء تضخم الدولة وتدخلها، وهو يرى أن المبالغة في تحديد سلطات الحكومة ربما يعيق قيامها بوظائفها الأساسية ولا سيما تأمين الخيرات المادية لعامة المواطنين مثل الأمن، الخدمات العامة، المشاركة في المسؤولية والمخاطر، الثقافة والتعايش الاجتماعي. يرى هؤلاء، ومن أبرزهم بين المعاصرين المفكر الأمريكي صاموئيل هانتنغتون، أن دوراً واسعاً للدولة ضروري لتنمية المجتمع وتقدمه، ولا سيما في المجتمعات الفقيرة والتي في طور النمو[215].

ـ ما الذي يدعو للإلحاح على تقييد سلطات الحكومة؟

سبقت الإشارة إلى مذهب قدامى الفلاسفة الذين افترضوا أن الحكومة هيئة محايدة، وأن حسن إدارتها للبلاد أو فشلها يرجع إلى الصفات الشخصية للحاكمين. السر في نجاح الحكومة أو فشلها يرجع إلى امتلاك الحاكم للعلم والفضائل الأخلاقية.

214 - John Christman, Social and Political Philosophy: A Contemporary Introduction , Routledge, 2002, p. 47.

215 - Leonard Binder, Islamic Liberalism , (University of Chicago Press, 1988), p. 25.

لكن المجادلات الفلسفية في عصر النهضة أزاحت هذه الرؤية وأبرزت بدلاً عنها رؤية تشكيكية، تميل أولاً ، إلى اعتبار الحكومة هيئة مستقلة عن أشخاص الحاكمين بفلسفة عملها وآلياتها وأدواتها ومعاييرها. وتميل ثانياً ، إلى الشك في حيادية الحاكمين بغضّ النظر عما يملكون من علم وفضيلة. تطورت، إذاً، رؤية جديدة تقول إن: أ ـ كل من يصل إلى سدة الحكم مضطر للتكيف مع نظام العمل الداخلي الخاص بجهاز الحكم، وهو مضطر ضمناً إلى التخلي عن بعض ميوله الشخصية أو متبنّياته من أجل الاستمرار في عمله. ب ـ مهما كانت المؤهلات العلمية والأخلاقية للحاكم، فإنه في نهاية المطاف بشر مثل سائر البشر، يتأثر بخلفيته الثقافية ودائرة المصالح التي ينتمي إليها، والجهة التي توفر له الدعم والمساندة، أو تتفق معه في أهدافه وسياساته وأفكاره. ومن هنا فإنه لا يُتوَقَّع أبداً أن يكون محايداً بين المصالح المتعارضة والمشارب المختلفة والتوجهات المتنافسة في البلاد. بطبيعة الحال، نحن لا نعتبر الميول الشخصية للحاكم عيباً جوهرياً في كفاءته بالرغم من أنها قد تؤثر على توجهات الحكومة؛ فكل مرشح لتولي السلطة لديه ميول وتوجهات خاصة، ومن المستحيل تقريباً العثور على شخص مجرد من كل ميل أو انحياز. بل حتى لو حصلنا على مثل هذا الشخص، فإن الدولة كمؤسسة لديها نظام خاص في العمل يميزها عن المواطنين والمؤسسات الأخرى ويجعلها بالضرورة منحازة إلى مصالح هذا النظام. ولهذا فإن الغرض من هذه المجادلات ليس مطالبة الحكومة بالحياد الكلي، وليس رميها بعيب الانحياز، بل التوصل إلى تفسير لميل جميع الحكومات إلى الاستبداد بدرجة أو بأخرى. ما يهمنا في هذه النقاشات هو

غرضها النهائي، وهو تجريد الحكومة من رداء القداسة الأسطوري الذي كانت ترتديه في الماضي، والذي منح الحاكم نوعاً من العصمة والحصانة الكاملة عن أي نقد أو محاسبة، وفهمها ـ بدلاً عن ذلك ـ كمؤسسة بشرية عادية يديرها رجال غير منزَّهين عن القصور وغير معصومين عن الخطأ.

كيف يحدد القانون سلطة الدولة؟

المفهوم الحديث للدولة لا يفترض حاكماً كامل الأوصاف، ولا يهتم بأوصافه إن وجدت، فهو لا يربط صلاح الحكم بصفات الحاكم، بل بالنظام المؤسسي للدولة، وأبرز عناصره توزيع السلطات على فروع السلطة المختلفة وتمكين كل فرع من مراقبة أداء الآخر وحسن عمله.

مبدئياً لا بد من افتراض أن جميع أعمال الدولة خاضعة للقانون، وأن دور جهاز الدولة التنفيذي (الحكومة) هو تطبيق القانون السائد والمعلن. وضع القانون يجب أن تقوم به جهة أخرى تتمثل في السلطة التشريعية ولا سيما البرلمان. الفارق الرئيس بين التصرفات الشخصية وعمل الدولة يكمن في هذه النقطة بالذات: يستطيع الشخص فعل ما شاء بأمواله وأملاكه والقوى الأخرى المادية والمعنوية التي تحت يده. أما الدولة فإن تصرفها يجب أن يكون محدداً ومقيداً بالقانون، فهي لا تبيع ولا تشتري ولا تطلب من الناس شيئاً ولا تمنعهم من شيء ولا تقوم بأي نوع من أنواع التصرفات إلا إذا كان القانون يجيز لها ذلك. خضوع الدولة للقانون في كل تصرفاتها هو أبسط الصور التي تجسد سيادة القانون وتحديده لسلطة الدولة. نقيض السلطة الخاضعة للقانون هو السلطة المطلقة التي

تتصرف وفق المرادات الشخصية للحاكمين أو أصحاب النفوذ.

ينطبق القانون على الأفراد وعلى الدولة معاً، لكنه في حالة الأفراد يطبق بصورة سلبية، بمعنى أن الفرد حُرّ في القيام بأيّ عمل أو تصرف إلا إذا عرّفه القانون كعمل ممنوع أو تصرف يتطلب ترخيصاً مسبقاً. أما في حالة الدولة، فإن القانون يطبّق بصورة معاكسة: لا يجوز للدولة، أجهزتها أو العاملين بها، القيام بأي عمل أو تصرف، إلا إذا كان معرفاً في القانون كعمل جائز ومقبول وأنه ضمن صلاحيات الشخص أو الجهة التي تقوم به. لا يجوز لأجهزة الدولة ورجالها الانطلاق من أصالة الجواز والإباحة الذي ينطبق على الأفراد.

أخذاً بعين الاعتبار هذا التمهيد الضروري، فإن القانون يحدد نطاق عمل الدولة وصلاحيات كل جهاز من أجهزتها، كما يحدد نطاق اشتغال القانون نفسه. ويحدد فضلاً عن هذا طرق الفصل في النزاعات والمعايير المتبعة في تحديد سلامة القانون وصلاحيته حين يثور الشك في عدالة القانون ذاته. في السطور التالية نعرض مثالين للوسائل المعتمدة في تحديد السلطة:

فصل السلطات

في أيامنا هذه أصبح بديهياً في التفكير السياسي تقسيم جهاز الدولة إلى سلطات ثلاث مستقلة، هي السلطة التشريعية التي تتمثل بشكل رئيس في مجلس ممثلي الشعب أو البرلمان؛ السلطة التنفيذية، أي الحكومة التي تدير أمور البلاد اليومية؛ السلطة القضائية التي تتولى الفصل في النزاعات بين المواطنين أو بينهم وبين الحكومة. بين أقدم الإشارات إلى هذا التقسيم،

نذكر حديث أرسطو في كتاب السياسة عن عمل الحكومة الذي قرر أنه يتمحور حول ضمان العدل في توزيع الخيرات المادية والسياسية، وإنصاف المظلومين وإعادة الحقوق إلى أصحابها. وأطلق على الأولى ، اسم العدالة التوزيعية، وعلى الثانية ، العدالة التصحيحية. وطبقاً لهذا قسّم عمل الحكومة إلى ثلاثة مجالات: دراسة المصالح العامة؛ اتخاذ القرار وتنفيذه؛ القضاء في النزاعات بين الأفراد. لكن لا يعتبر تصنيف أرسطو مرجعاً لمبدأ فصل السلطات المعروف اليوم، لأن مذهبه يميل إلى تفويض السلطات جميعاً إلى رجل واحد يتمتع بالفضيلة والمعرفة، ويقوم هو أو من ينوب عنه بكل تلك الوظائف.

لعل الفيلسوف الفرنسي شارل مونتيسكيو (1689 ـ 1755)، هو أول من تحدث عن تقسيم السلطات بالصورة التي نعرفها اليوم. وقد انطلق من فرضية فحواها أن غرض الاجتماع السياسي هو ضمان حرية الأفراد في إطار القانون. قرر مونتيسكيو أن الاستبداد هو التهديد الأكبر لحرية المواطن، وأن الاستبداد يأتي تحديداً من «تمركز السلطات واجتماعها في يد شخص واحد». ومن هنا فقد اعتبر الخطوة الأولى لضمان حريات المواطنين هي تقسيم أعمال الحكومة بين فروع ثلاثة تعمل بشكل مستقل عن بعضها البعض.

وقد حصلت الفكرة على دعم كبير حين جرى الأخذ بها في وثيقة الدستور الأمريكي الأول عام 1787، ثم في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن عام 1789، وجرى العرف لاحقاً على الأخذ بالفكرة في جميع الأنظمة الدستورية، حتى اعتبرها بعض الفلاسفة أحد المعايير الرئيسة لشرعية النظام السياسي.

مثل كل فكرة أخرى، لم يسلم مبدأ تقسيم السلطات من الجدل حول ضرورته وإمكانيته وواقعيته.. إلخ. لكن ما يهم الباحثين في المجال السياسي هو المبدأ بذاته، أي على وجه التحديد: تفويض أعمال الدولة إلى فروع متخصصة لا يتدخل أحدها في عمل الآخر. نفهم طبعاً أن تطبيق المبدأ قد يتفاوت من بلد إلى آخر ومن نظام سياسي إلى آخر. في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً يسمح الدستور لرئيس الجمهورية بتعطيل بعض قرارات الكونغرس، كما يقضي العرف الجاري في بريطانيا باختيار أعضاء الحكومة من بين أعضاء البرلمان المنتخبين. وتعطي معظم دول العالم رئيسَ الدولة حقاً دستورياً في تجميد أو إلغاء بعض الأحكام القضائية، بطرق مثل العفو العام أو الخاص، أو عدم التوقيع على الأحكام التي تقتضي توقيعه مثل أحكام الإعدام.. إلخ. كما تعطي السلطة التنفيذية صلاحيات استثنائية في ظروف الأزمة. بعبارة أخرى، مع ثبوت مبدأ الفصل بين السلطات، فإن موضع التركيز فيه يتعلق خصوصاً بالتدقيق في الأعمال الفعلية لكل جهاز، بحيث لا يقوم المسؤولون التنفيذيون بأعمال القضاة، ولا يمارس أعضاء السلطة التشريعية أعمال الجهاز التنفيذي، ولا يتحول دور الجهاز القضائي من الفصل في النزاعات إلى الأعمال اليومية المرتبطة بالإدارة.

انطلاقاً من هذه الرؤية، فإن الكثير من الباحثين يميلون إلى القول إن جوهر النظام السياسي الدستوري هو اقتسام الفروع الثلاثة لسلطة الدولة واشتراكها في الحكم واستقلال كل منها بعمله الخاص وليس انفصالها الكامل عن بعضها البعض. السلطة في نظام دستوري موزعة بين فروع الحكومة على نحو يجعل كلاً من هذه الفروع خاضعاً لرقابة الآخر ومضطراً إلى

التعاون معه في ممارسة سلطته. إن استقلال كل من الفروع الثلاثة يؤدي بالضرورة إلى منع تمركز السلطات في مكان واحد، كما يوفر للمواطنين الفرصة لرفع اعتراضاتهم الفردية على القرارات والسياسات التي تتعارض مع مصالحهم إلى مستوى أعلى، والاستفادة من تعدد السلطات واستقلالها في المطالبة بنقض أو تعديل تلك القرارات. ويجري هذا في العادة من خلال ممثليهم في البرلمان المفوضين بمراقبة عمل السلطة التنفيذية، أو من خلال اللجوء إلى المحاكم المختصة بالدعاوى ضد الحكومة. لو لم يكن القضاء مستقلاً، فلن يستطيع قبول دعوى ضد رئيس الدولة أو وزرائه أو الهيئات العليا في الحكومة أو ضد البرلمان، ولو لم يكن البرلمان مستقلاً، فلن يستطيع محاسبة كبار المسؤولين، وهكذا.

تجدر الإشارة هنا إلى أن تقسيم السلطة إلى فروع ثلاثة لا يؤدي إلى تحديدها إلا إذا كان هذا التقسيم منظوراً في الدستور باعتباره أداة لتحديد السلطات. وتظهر أهمية هذه الملاحظة في الأنظمة السياسية غير الدستورية، سواء الفردية منها أو الشمولية. حيث تجد في هذه الأنظمة فروعاً ثلاثة منفصلة، إلا أن السلطة ليست مشتركة بينها بل هي جميعاً خاضعة لسلطة مركزية تتمثل في شخص رئيس الدولة أو في فرع واحد يهيمن على الجميع (السلطة التنفيذية في أغلب الأحوال). ولأن هذا الفرع لا يخضع لرقابة الفروع الأخرى، فإن ممارسة السلطة السياسية تكون مطلقة أو غير محدودة. بعبارة أخرى، إن الفرعين التشريعي والقضائي في ذلك النوع من الأنظمة لا يمارسان سلطة مستقلة بل هما مجرد تابع أو ملحق بالسلطة التنفيذية.

نشير أيضاً إلى أن تحديد السلطة من خلال تقسيمها إلى

فروع مستقلة لا يستهدف إقرار عدالة مطلقة وغير قابلة للخطأ، ولا يتوقع أن تؤدي إلى هذه النتيجة. الغاية منها في حقيقة الأمر هي تضييق الخناق على أصحاب السلطة الذين يسعون إلى استغلال موارد الدولة والصلاحيات المناطة بهم في قهر من هو أضعف منهم، والحيلولة دون الانزلاق غير الواعي نحو القهر. إن وجود البرلمان وكون أعضائه منتخبين من قبل عامة الشعب، يوفر فرصة لمراقبة عمل الجهاز التنفيذي ورجالاته ومحاسبته إذا اقتضى الأمر. كما إن استقلال القضاء عن الحكومة يمكّن المتضررين من الشكوى ضد الحكومة، والمطالبة بوقف إجراءات معينة أو حتى الطعن في دستورية قانون ما أو انسجامه مع معايير العدالة.

تحديد مجال تطبيق القانون وسلطة الدولة

تحديد مجال عمل القانون والدولة هو واحد من أهم الأفكار التي توصل إليها مفكرو عصر النهضة. خلاصة هذه الفكرة أن هناك في المجتمع نطاقات لا تملك الحكومة ولاية عليها ولا تستطيع التدخل فيها، وهناك نطاقات تستطيع تنظيم التصرف ضمنها وليس منع التصرف كلياً. وإذا سمح لها بالتدخل لسبب أو لآخر، فإن ذلك لا يعطيها ولاية مطلقة أو دائمة عليها. دعنا نتذكر مناقشتنا السابقة حول الحقوق الفطرية أو الطبيعية التي اعتبرها الفلاسفة ضرورية لتمتع الإنسان بوجوده كإنسان، ومن بينها حق التملك وإقامة العائلة والتعاقد والحريات الشخصية مثل حرية التفكير والتعبير والاعتقاد.. إلخ. هذه الحقوق وأمثالها تعتبر من ضرورات الحياة الإنسانية، وضرورتها لحياة الفرد مساوية أو مقدمة على

ضرورة النظام العام الذي يبرر وجود الدولة وسلطتها. بعبارة أخرى، إن هذه الرؤية تقسم أفعال الأفراد من حيث انعكاسها المباشر إلى مجالين:

(1) أفعال تتعلق بشخص الفرد خاصة ولا تؤثر بشكل مباشر في الآخرين. هذا النوع من الأفعال يصنّف ضمن المجال المسمى بالخاص أو الشخصي.

(2) أفعال تؤثر مباشرة على أعضاء المجتمع الآخرين أو على أملاكهم أو على الموارد المشتركة بينهم، وهذه تصنف ضمن المجال المسمى بالعام أو المشترك.

يشبه هذا إلى حد كبير التمييز المتعارف في الشريعة الإسلامية بين فعل المحرّم أو المنكر وبين المجاهرة به. حين يفطر الفرد في نهار رمضان في داخل داره فإن أحداً لن يوقع عليه عقوبة دنيوية، الأمر هناك بين الفرد وربه. لكنه لو خرج إلى الشارع وجاهر بالإفطار، فإنه يضعه تحت ولاية القانون الذي يحرّم الجهر بالمحرمات. دارك هي حريمك الشخصي، أما الشارع فهو المجال المشترك بينك وبين الآخرين، وهو يخضع لولاية القانون والحكومة التي تطبقه.

المجال الخاص أو الحريم الشخصي هو مملكة الإنسان الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد، المساحة التي يفعل الإنسان فيها ما يريد، ويكون كما يريد من دون الحاجة إلى استئذان أحد. في هذا الحريم لا سلطة لأي جهة على الفرد ولا يحق لها التدخل فيه، ولا يجوز للدولة أن تضع قوانين تقيّده. القانون الوحيد الذي يجوز للدولة اتخاذه في هذا الصدد هو القانون الذي يكفل ويحمي الحريم الشخصي ويمنع خرقه أو التدخل فيه.

الحاكم في الحريم الشخصي هو ضمير الإنسان وعقله واقتناعاته، والأهم من ذلك إيمانه بربه. لخّص جون لوك الموضوعات الداخلة في الحريم الشخصي بثلاثة: حق الحياة، حرية العقيدة والرأي، وحق التملك. حماية القانون لهذه الحريات يساوي ضمنياً حماية ذات الإنسان، ولا سيما إذا أخذنا برأي ستيوارت ميل، الذي يعتقد أن الغاية الوحيدة للحرية هي حماية الذات. طبقاً لهذا الرأي، يتعرض الفرد أو الجماعة لمحاولات من قبل الآخرين تستهدف جبرهم على فعل شيء مادي أو معنوي، أو الامتناع عن شيء، بحجة أنه خير لهم أو لأنه سيجعلهم أكثر سعادة. حرية الفرد في هذا المفهوم تعادل استمراره في العيش وفقاً لإرادته الخاصة، وعدم إذعانه لمحاولات الآخرين بالتحكم في مسار حياته[216]. وقريباً من هذا المعنى قرر ماكيافيللي، أن عنصر الأمان هو المحتوى الجوهري للحرية. إن شوق الناس إلى الحرية لا ينبع، بحسب رأيه، من رغبة في امتلاك السلطة، بل للحيلولة دون خضوعهم لها. يعلم جميع الناس أن عدداً محدوداً فحسب يمكنه الوصول إلى الحكم، ولهذا فإن القليل منهم يريدون الحرية من أجل أن يحكموا، أما الأكثرية الساحقة من الجمهور فهم يريدون الحرية كي يعيشوا في أمان، الأمان الذي يتوافر لهم حين يسلكون سبل حياتهم الاعتيادية من دون أن يواجهوا قيوداً وعقوبات وموانع[217]. خلاصة القول، إن الغرض من تقسيم مجال الحياة اليومية إلى شخصيّ وعامّ، هو توفير مساحة مفتوحة للفرد متحررة من أية ضوابط خارجية؛ فلا يجوز

216 - John Stuart Mill, On Liberty, p. 31.

217 - Quoted in Philip Pettit, op. cit., p. 28.

فرض قوانين تلزم الأفراد برؤية معينة دينية أو أخلاقية، أو طريقة في الحياة أو اللبس أو المأكل، أو طريقة في التفكير والتعبير عن هذه الأفكار، أو تحديد حق الملكية أو العمل أو التصرف العقلائي في الأملاك الخاصة.

إذا خرجت من مجالك الشخصي إلى المجال العام، فإن أفعالك التي تنطوي على علاقة مع الغير خاضعة لحكم القانون. لأن المجال العام هو نطاق مشترك بينك وبين الآخرين. ما تفعله هنا يقع بالضرورة ضمن ملك الآخرين الذين يشاركونك فيه. المجال العام موجود لأن علاقة الشراكة موجودة، ولأن القانون الذي ينظمها موجود. بعبارة أخرى، إنه موجود بقوة القانون وليس سابقاً له. المجال العام هو ذلك المجال الذي يشترك فيه أعضاء المجتمع جميعاً في إدارة وتنظيم الأمور المشتركة في ما بينهم. في هذا المجال يلعب القانون دورين متوازيين: ينشئ حقوقاً جديدة للأفراد (مثل حق الوصول إلى السلطة والاستفادة المتساوية من الفرص المتاحة)، ويحدد كيفية وأغراض تصرف الأفراد في الموارد المشتركة والثمن المادي أو المعنوي الذي يدفعونه مقابل اختصاصهم بجزء منها. يطلق على الحقوق التي ينشئها القانون اسم «الحقوق المدنية»، وغرضها الرئيس هو التوزيع العادل للسلطة والموارد بين جميع أعضاء المجتمع، والحيلولة دون تمركزها في يد أقلية صغيرة خشية أن يؤدي ذلك إلى الاستبداد أو الاستغلال.

قد تبدو الحاجة إلى الفصل بين المجالين الشخصي والعام بديهية عند كثير من الناس. لكن واقع الحال، ولا سيما في المجتمعات التقليدية، يشير إلى حقيقة أن المجتمع والدولة، يميلان بقوة إلى التدخل في أمور الأفراد الشخصية تحت مبررات

مختلفة. ولهذا السبب، فإن الإصرار على تعيين النطاقات المحددة لاشتغال القانون والسلطة التي تنفذه، يستهدف على وجه الخصوص تغيير مفهوم الحكم وممارسة السلطة من جهة، ومفهوم الطاعة والخضوع للدولة من جهة أخرى.

القانون العادل والسلطة العادلة

سيادة القانون ومطالبة الجمهور بإطاعة القانون، تستهدفان في المقام الأول إقرار علاقات عادلة بين الجميع. توزيع السلطات بين فروع الحكومة وتحديد النطاقات التي يطبق فيها القانون وتلك التي تترك مفتوحة للاختيار الحر للأفراد، هي وسائل غرضها الحيلولة دون استخدام القانون في قمع الأفراد. من المهم جداً أن يكون هذا المعنى واضحاً عند الهيئات المكلفة بوضع القانون وعند منفذيه وعند الجمهور الذي سيطالَب بطاعة القانون. لا بد من التأكيد تكراراً على أن وجود القانون بذاته قد لا يؤدي الغرض المطلوب، أي إقامة العدل؛ فهو قد يستعمل بطريقة منحرفة أو متعسفة أو جامدة أو شكلية حتى يتحول إلى عبء على المجتمع بدل أن يكون أداة لتخفيف أعبائه. في المجتمعات التي لا تزال في بداية تطورها السياسي والمجتمعات التي تعاني عيوباً في ثقافتها السياسية، والمجتمعات الخاضعة لحكومات فردية أو شمولية، يطبَّق القانون بحذافيره، لكنه مع ذلك لا يأتي بالعدالة، بل ربما يكون واجهة للظلم والاستبداد. ولهذا لا بد من القول مرة بعد أخرى إن العدالة المتوخاة من سيادة القانون لا تتحقق إلا إذا كان النظام السياسي والقانون والعلاقة بين المجتمع والدولة قائمة جميعاً على أرضية قيمية تتمحور حول العدل وتقدّسه وتسعى إليه. القانون الذي يحقق

العدالة ليس بنوداً منمقة على ورق فحسب، بل هو حلقة في منظومة متكاملة هي ما نسميه بالنظام السياسي الدستوري. حين نشدّد على سيادة القانون فإننا نسعى في حقيقة الأمر إلى:

1 ـ تحويل موضوع السلطة السياسية وغرضها من السيطرة على أشخاص المواطنين إلى إدارة الموارد المشتركة بين المواطنين.

2 ـ تحويل مصدر السلطة وطريقة اشتغالها، بحيث لا يعود المجتمع خاضعاً لشخص رئيس الدولة أو أشخاص الحاكمين، بل للقانون العام الذي يخضع له جميع المواطنين سواء كانوا محكومين أم حكاماً، وبالتالي تحرير الإنسان من هيمنة الأشخاص الآخرين، ولا سيما أصحاب النفوذ ورجال الدولة.

من المفهوم طبعاً أن أي رئيس دولة وأي صاحب سلطة سوف يمارس سلطاته على نحو يؤدي بالضرورة إلى فرض بعض مراداته الشخصية. هذا أمر لا يمكن تلافيه في أي ظرف سياسي. ولهذا، فإن ما نقصده ليس الصورة المثالية التي ربما لا تتحقق أبداً. لكن على أي حال، فإن ثمة فارقاً كبيراً بين أن يكون موضوع عمل الحكومة هو التسلط على المواطنين أو يكون عملها منصبّاً على إدارة الموارد والأمور المشتركة المملوكة لهم. من المهم وضع المثال نصب العين كي نعرف المسافة التي تفصلنا عن درجة العدالة الكاملة. هذا سيمكننا من التمييز بين المستوى الأدنى، أي ظرف الخضوع المطلق لأهواء الحاكمين، وبين المستويات المتوسطة والعليا، التي يشعر فيها المواطن بأنه حرّ وآمن وكريم، حتى لو لم يكن راضياً تماماً عن سياسات الدولة أو عن طريقة عملها.

خلاصـة

على الرغم من تسليم عامة الناس بضرورة القانون للحياة المدنية، إلا أن المسألة كانت محل جدل واسع بين الفلاسفة ورجال الشريعة. دعا بعضهم إلى قوانين ضيقة لمنع الإنسان من الانسياق وراء نزعاته الشريرة، بينما جادل آخرون أن الإنسان لو ترك وشأنه لكان أميل إلى عمل الصواب، وأن تقييده بالقانون نزع متكلّف لحقٍّ فطري. ورأى بعض علماء الشريعة في الدعوة إلى سيادة القانون، مقدمة لإبعاد التعاليم الشرعية عن الحياة العامة ولذا مالوا إلى الارتياب فيها.

لكن الجميع متفقون على أن قدراً معيناً من حكم القانون ضروري كي لا تسود الفوضى. وعرضنا خلال النقاش أربع ميزات أساسية لسيادة القانون، ودور كل منها في تحقيق حياة لائقة بالإنسان وتيسير سبل ازدهارها.

ناقشنا أيضاً إشكالية الطاعة وأساسها الأخلاقي، ومدى تأثيرها في حرية الإنسان. كما ناقشنا مبدأ الإرادة العامة كخلفية للقانون ومصدراً لإلزاميته، وتعبيراً عن سيادة المجتمع وكونه مصدراً للسلطة. كما ناقشنا معايير سلامة القانون والطرق المتبعة للحيلولة دون التعسف في تطبيقه أو استعماله لقهر الضعفاء، ومن أهمها تحديد مجال تطبيقه في النطاق العام دون الحريم الشخصي للأفراد، وتحديد سلطة الدولة من خلال استقلال فروعها الثلاثة.

الفصل التاسع

الشرعيـة السياسيـة

تمهيد

يعالج مفهوم «الشرعية السياسية» الأساس الذي تقوم عليه ولاية الحكومة، أي حقها في الأمر والنهي واستعمال القوة؛ فهو، إذاً، يجيب عن سؤالين (ما هو المبرر الذي يسمح لفرد أو جماعة بإصدار الأمر والنهي والحكم على الآخرين؟ وما هو المبرر الذي يجعل المأمورين يقبلون ذلك الأمر وينصاعون إليه؟)[218] ربما يجيب بعض الناس أن هذا هو منطق الحياة والأشياء. كل علاقة تنطوي على قدر من السلطة في طرف والطاعة أو الخضوع، أو على الأقل القبول، في طرف آخر. لكن يعود السؤال نفسه: لماذا يجب على الناس جميعاً أن يطيعوا أشخاصاً محددين يعملون في هيئة محددة هي هيئة الحكومة؟ وتظهر أهمية السؤال في حقيقة أن الحكومة لا تتفاوض ولا تتعاقد مع كل شخص بمفرده، بل هي تصدر أوامر وتفرض على الناس طاعتها وإلا عاقبتهم، هذه الأوامر تنطوي بالضرورة على تقليص لحرياتهم أو تحديداً لتصرفهم في أموالهم أو حركتهم.. إلخ. طبقاً لـ «كريستمان»، فإن أمر الحكومة ونهيها واضطرارنا لطاعتها يتعارض بالضرورة مع حقيقة أولية هي أننا أحرار ويجب أن نبقى أحراراً[219]. ولا ريب

218 - Roger Scruton: A Dictionary of Political Thoughts , (Macmillan 1996), p. 307.

219 - John Christman, Social and Political Philosophy , p. 36.

ـ بحسب تعبير بحر العلوم (ت 1908) ـ في «أن مقتضى الأصل الأولي عدم الولاية بجميع معانيها لأحد على أحد لأنها سلطنة حادثة، والأصل عدمها، ولأنها تقتضي أحكاماً توقيفية، والأصل عدمها»[220]. وقد عرضنا في فصل سابق أن أبسط وأول معاني الحرية هو عدم تدخل الغير في أمورنا أو فرضهم علينا ما يريدون. بعبارة أخرى، فإن قبول الناس بالتنازل عن حريتهم والسماح لغيرهم ـ رجال الدولة في هذه الحالة ـ بتحديد ما يمكنهم وما لا يمكنم لهم فعله، يحتاج بالتأكيد إلى مبرر معقول.

بهذا المعنى، فإننا لا نتحدث عن حاكم متسلّط يفعل ما يشاء ولا يُلقي بالاً إلى المبررات الأخلاقية والقانونية لتصرفاته، بل نتحدث عن حكومة تقيم وزناً لعلاقتها مع المجتمع وتسعى دوماً إلى وضع تصرفاتها في إطار أخلاقي وقانوني، أي حكومة تستمد قوتها واستمراريتها من القواعد الأخلاقية التي تقوم عليها، وليس من امتلاكها وسائل الجبر والقهر.

ينطوي مفهوم السلطة بالضرورة على علاقة بين طرفين، أحدهما أعلى من الآخر، وحين تمارس في الحياة الواقعية فإن على الطرف الأدنى أن يتصرف على نحو يغفل إرادته الخاصة لصالح إرادة الطرف الأعلى. حضور السلطة يعني أن على الطرف الأدنى أن يتصرف على نحو خاص لا يفعله في غيابها، ولولا هذا الحضور لما اضطر إلى إغفال أو تجاوز إرادته الشخصية. هذا التفاوت يتطلب مبرراً أخلاقياً كي يشعر الأدنى أن من واجبه أن يطيع أمر الطرف الأعلى، وأنه حين يفعل ذلك، فإنه ينسجم

220 - محمد تقي بحر العلوم: بلغة الفقيه ، ط4 مكتبة العلمين (طهران 1984) ج 3 ص 214.

مع اقتناعاته وقيمه أو مصالحه. على الأغلب، فإن كل نظام سياسي يملك قدراً ولو ضئيلاً من الشرعية، ولهذا فإن الحديث عن شرعية أي حكومة أو نظام يتناول عادة «مقدار» الشرعية التي يتمتع بها. بعبارة أخرى، فإنها ليست مفهوماً صلباً يوجد كله أو ينعدم كله. هناك دائماً درجة من الشرعية، قد تكون كبيرة أو صغيرة في كل حكومة. لكنها قد تكون أيضاً منعدمة تماماً أو كاملة، بالنسبة إلى بعض الناس أو في بعض الحالات. ولهذا، فإن تقدير مستوى الشرعية سيكون في الأغلب نسبياً وليس مطلقاً أو نهائياً. وهذا ما أشار إليه جين بلوندل: «النظام السياسي مشروع بقدر ما يتمتع به من قبول طبيعي ومن دون مجادلة بين الجمهور المنتمي إليه»[221].

عمل الحكومة هو التصرف في أملاك الناس وأنفسهم

أشرنا في حديثنا عن العقد الاجتماعي، إلى أن موضوع عمل الحكومة هو الموارد العامة وهي ملك لعامة الناس، وبالتالي فإن أي تصرف من تصرفاتها هو بالضرورة تصرف في نفوس الناس أو في أملاكهم، التي يحوزونها بصفة شخصية أو يشتركون فيها. ونعلم أن كل تصرف في أملاك الغير يحتاج إلى مبرر وإلا اعتبر عدواناً. مفهوم الشرعية، إذاً، يشير إلى «حق» في التصرف يتمتع به الحاكم أو الحكومة. الحكومات الشرعية تملك هذا الحق والعكس بالعكس. نحن نتحدث، إذاً، عن تزاحم بين حقين: حق الأفراد في التصرف كما يشاؤون وعدم تدخل الغير في شؤونهم، وحق الدولة في اتخاذ القرارات والقيام بالتصرفات

221 - Jean Blondel; Comparing Political Systems , Praeger, 1972, p. 49.

الضرورية لإدارة المجتمع والتي تتزاحم بالضرورة مع حقوق الأفراد المشار إليها. إذا قلنا بضرورة وجود الحكومة وعدم استغناء المجتمع عنها، فإننا نقول تبعاً لذلك بإمكانية تحديد حقوق الأفراد وحرياتهم بواسطة الحكومة، أي ترجيح «حق» الحكومة في التصرف على حق «الفرد» في فعل ما يشاء.

لكل حكومة ولاية على مواطنيها والأرض التي تمثل نطاق حكمها. هذه الولاية تسمح للدولة بتجاوز إرادات الأفراد وإجبارهم على الطاعة. ولاية الحكومة قد تكون مشروعة، أي إنها قائمة على تبرير معقول ومقبول، وقد تكون غير مشروعة، أي إنها تفتقر إلى أي مبرر أو أن مبرراتها غير مقبولة أو غير معقولة. الحكومة التي لا تقيم ولايتها وسلطتها على مبررات مقبولة تسمى غير شرعية أو غاصبة، بخلاف الحكومة الأخرى التي تسمى شرعية يجب طاعتها ويُقبل أمرها ونهيها من دون تردد.

ينبغي عدم الربط الشديد بين الشرعية والطاعة. ثمة حكومات يطيعها الجمهور بالرغم من اقتناعه بعدم شرعيتها. لكن لا شك أن تمتع الحكومة بشرعية سياسية متينة هو عامل فعال في تعزيز سلطتها وفي تفاعل الجمهور معها، وبالتالي تسهيل مهمتها، ولا سيما تلك المهمات التي يعتمد النجاح فيها على دعم الشعب وتعاونه. ونجد في زماننا هذا أن أكثر الحكومات استقراراً هي الحكومات التي يعتبرها الشعب مشروعة، كما إن أسرع المجتمعات تقدماً هي تلك التي توصلت إلى حل نهائي لهذه المسألة فأصبحت تقاد على الدوام من قبل حكومات تستند إلى مصدر متين للشرعية. ونستذكر هنا المقولة الشهيرة للفيلسوف روسو «القوي ليس قوياً كفاية ما

لم تفهم سلطته باعتبارها حقاً وطاعته باعتبارها واجباً».

يطيع الناس قادتهم لأكثر من سبب. لاحظ ماكس فيبر مثلاً، أن بعض المجتمعات تطيع زعماءها لأنها اعتادت على ذلك، لا لكون الزعيم قوياً ولا لأن سلطته مبررة. ونجد هذا غالباً في حالة الزعامات الوراثية أو تلك التي مضى عليها زمن طويل بحيث لم يعرف الناس غير الزعيم أو الحاكم الفعلي، وهم يطيعونه لأن هذا هو السلوك الذي اعتادوا عليه منذ أن فتحوا أعينهم على الدنيا. ثمة مجتمعات تطيع حكوماتها لأنها تجد في ذلك منفعة مباشرة، وينطبق هذا مثلاً على العسكر الذين يطيحون بالحكومات القائمة ويقومون بأعمال يعتبرها الجمهور جليلة أو ذات قيمة مثل محاربة الفساد، أو إعادة توزيع الثروة الوطنية، أو مقاومة قوة محتلة أو استعادة كرامة وطنية مجروحة... إلخ. تعتمد الطاعة هنا على نوع من الرضا الضمني، رغم عدم التعبير عنه بصورة قانونية، بل وعدم اعتماد الحاكمين عليه كمبرر لسلطتهم. ولعل الحكومات العربية التي بدأت بانقلابات عسكرية في الخمسينيات وحتى أوائل السبعينيات هي أبرز الأمثلة على هذا المنحى؛ فهذه المجموعات اغتصبت السلطة ابتداء، لكن بعضها نجح في حشد تأييد شعبي لاحقاً بسبب قيامه ببعض الأعمال المرغوبة من جانب الجمهور على الصعيد السياسي أو الاقتصادي.

وقد يطيع الناس زعيمهم لأن تقاليدهم تدعوهم لذلك، ويظهر هذا خصوصاً في طاعة أفراد القبيلة لرئيسها أو طاعة الجمهور لرجال الدين أو الزعماء الشعبيين، وهذه تشابه إلى حد كبير النوع الأول، لكنها تستند إلى أساس يتمثل في تقاليد المجتمع وأعرافه التي تدعم شخصاً بعينه أو عائلة بعينها أو

مواصفات خاصة يتعين إطاعة من يحملها. يضاف إلى ذلك الطاعة الناتجة من روابط عاطفية بين الزعيم والأتباع، مثل ارتباطهم بالنسب أو كونه صاحب فضل عليهم أو على أسرهم. وهناك أيضاً الطاعة المرتبطة بعوامل مثالية مثل كون الشخص المعني عالماً كبيراً أو ذا قداسة أو فضائل أخلاقية ظاهرة.. إلخ.

لا يسعنا اعتبار كل نوع من الطاعة، من الأمثلة التي ذكرناها أو سواها، دليلاً على كون السلطة التي يتمتع بها الشخص المطاع شرعية. بعبارة أخرى، إننا نميّز بين الطاعة كفعل اختياري يقوم به الناس لأسباب مختلفة، وبين كون الأمر الذي يستدعيها قائماً على أساس سليم يسمح باستعمال الجبر لفرضه على عامة الناس بغضّ النظر عن رأيهم أو علاقتهم بصاحب الأمر. كما لا يفوتنا الإشارة إلى أن ممارسة الأمر والنهي في بعض الأمثلة لا تعتمد على وجود سلطة أو ولاية واضحة للآمر على المأمور. فقد يكون الأمر مرتبطاً بعلاقة شخصية أو تراتبية اجتماعية أو وظيفية لا تستدعي التأكيد على «مبرر» الأمر والنهي والطاعة[222]. هذه الإشارة لها أهمية خاصة في ظني، لأن محور نقاشنا يتعلق بالشرعية السياسية خاصة، أي المبرر الذي يسمح باستعمال الجبر من قبل طرف نسميه الحكومة أو الزعيم، على طرف نسميه المواطن أو الرعية. وقد لاحظت في بحوث سابقة حول موقف فقهاء الشيعة من نظرية «ولاية الفقيه»، أن معارضي هذه النظرية قد ركزوا في معارضتهم على «الولاية الجبرية»، أي تلك المفروضة على الناس سواء رضوا بكل أمر أم

222 - Max Weber: The Theory Of Social And Economic Organization , edited by Talcott Parsons, (New York, Oxford University Press, 1947), p. 324.

كرهوه. وهذا هو محور النقاش في موضوع الشرعية السياسية.

سلفت الإشارة إلى أن الحكومة لا تستشير الناس في كل أمر قبل الإقدام عليه، ولا تسامحهم إذا خالفوا أمرها، حتى لو كان لديهم مبررات. تصدر الحكومة أوامرها وتحدد في الوقت نفسه العقوبات التي تطبق على من يتخلف أو يستهين بالأمر؛ فهي، إذاً، طاعة بالإجبار لا بالاختيار. إجبار الناس على فعلٍ ما أو منعهم عن فعل ما، قد يكون مبرراً، أي مشروعاً؛ وقد يكون غير مبرر أي غير مشروع. وهذا بالتحديد ما يميز عمل الحكومة عن عمل الأفراد العاديين. حين يقدم شخص ما على سرقة منزلك فإنك قد تقتحم بيته وتستعيد مالك المسروق، وقد تشتكيه إلى الحكومة التي تقوم بالفعل نفسه. على الرغم من أن الفعلين متشابهان في الشكل والنتيجة، إلا أن فعلك يعتبر غير مشروع وقد تخضع للعقاب بسببه، بينما فعل الحكومة يعتبر مشروعاً وهي تستحق الثناء عليه. الفارق بين الحالتين هو أن الحكومة تتمتع بولاية أو سلطة، أي «حق» شرعي في اقتحام بيت السارق واستعادة المسروقات، أما أنت فليس لديك هذا الحق، واقتحامك بيت السارق يعتبر عدواناً. قيام الحكومة بهذا العمل ينطبق مع المهمات الموكولة إليها، فهو ممارسة لعمل مشروع، أي قائم على أساس سليم. هذا الأساس بذاته هو الذي يسمح لها باختيار الوسيلة التي تراها مناسبة لتنفيذ تلك المهمات والأعمال[223]. كون الحكومة صاحبة حق لا يملكه عامة الناس، حق في استعمال القوة والجبر وفرض الأمر والنهي، وتحديد الوسائل المناسبة له، هو موضوع «الشرعية السياسية» أو «الولاية الشرعية» الذي نناقشه.

223 - Max Weber, ibid., p. 327.

مفهوم الشرعية السياسية (political legitimacy) قديم في الفلسفة السياسية. لكن اتساع وتعمق النقاش فيه يرجع إلى القرن العشرين فحسب، وجاء نتيجة لتوسع النقاشات حول الحرية ودور الدولة وبروز أهمية وتأثير المجتمع الأهلي وتقدم الاقتصاد والتكنولوجيا التي أتاحت لعامة الناس الفرصة لممارسة تأثير على السياسة والدولة لم يسبق له مثيل في تاريخ العالم.

أولاً: مصادر شرعية السلطة

معظم النقاشات القديمة تربط الشرعية بواحد من مصدرين:

1 ـ **المصلحة العقلائية** ؛ وفحواه أن طاعة الحكومة ضرورة لضمان الأمن والنظام العام، وعصيانها سبب للفوضى والاضطراب وذهاب الأنفس والأموال وخرق الحقوق والأعراض. ونجد تمثيلاً لهذا المذهب عند أبي جعفر الطوسي أحد الآباء المؤسسين للمدرسة الشيعية في الفقه والكلام، في تبريره ضرورةَ الإمامة:

«إذا كان لهم [الناس] رئيس مطاع منبسط اليد، يردع المعاند ويؤدب الجاني، ويأخذ على يد السفيه والجاهل، وينتصف للمظلوم من الظالم، كانوا إلى وقوع الصلاح وقلة الفساد أقرب، ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه، وقع الفساد وقل الصلاح، ووقع الهرج والمرج، وفسدت المعايش. بهذا جرت العادة وحكم الاعتبار»[224].

224 - محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ،، ط2 دار الاضواء، (بيروت 1986)، ص 297.
انظر أيضا زين الدين العاملي: رسائل الشهيد الثاني ، تحقيق مهدي الرجائي، مكتبة آية الـلـه المرعشي، (قم 1409)، 154/2.

في هذا السياق نفسه قرر الإمام الغزالي، وهو من أبرز فقهاء الشافعية، أن احتمال الفوضى والاضطراب يرجّح القبول بطاعة الحاكم المتغلب والتعامل مع ولايته كما لو كانت شرعية، بالرغم من وصوله إلى السلطة بطريق غير مشروع:

«لو تعذّر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة، وكان في صرفه [الحاكم المتغلب] إثارة فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته، لأنَّا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال، فما يلقى المسلمون فيه من الضرر، يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لمزية المصلحة، فلا يهدم أصل المصلحة شغفاً بمزاياها، كالذي يبني قصراً ويهدم مصراً، وبين أن نحكم بخلوّ البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية وذلك محال»[225].

2 ـ **التفويض الديني** ؛ وفحواه أن الطاعة التي تنطوي على تنازل للأفراد عن حقوقهم وحرياتهم الأصلية مشروطة بكون صاحب السلطة مفوضاً من قبل الباري سبحانه وتعالى، لأنها تصرّف في أملاك الغير، فهي تفتقر إلى إذن المالك، ويشرحها الشيخ جعفر كاشف الغطاء على النحو التالي:

«الأصل أن لا سلطان لأحد على أحد، فإن الخلق متساوون في العبودية، ووجوب الانقياد لرب البرية، ولا ملك ولا ملكوت إلا لصاحب العزة والجبروت، وكل من تسمى عَداه بالملكية فليس المراد بملكيته الملكية الحقيقية، بل يراد بها الملكية الصورية على وجه العارية، فلا وجه لإصدار

225 - ابو حامد الغزالي: قواعد العقائد ، الفصل الثالث، الركن الرابع. ضمن برنامج المحدث، اصدار 8.63.

النواهي والأوامر إلا من قبل منصوب من المالك»[226].

يلاحظ في كلا التقريرين أن رضا المحكومين غير معتبر؛ فهما يفترضان حاجة طبيعية إلى الحكومة، لكن قيام أي شخص أو جماعة بأمرها يحتاج إلى مبرر، أي مصدر لشرعية الولاية.

في العصر الحاضر يعتبر رضا العامة أبرز مصادر الشرعية السياسية. حين نتحدث عن حكومة شرعية، فإننا نعني في الغالب حكومة مقبولة من جانب الشعب. سوف نشير لاحقاً إلى جدل في الوسط الديني التقليدي حول هذا المعنى يركز على التمييز بين المقبولية، أي رضا الشعب، والمشروعية التي تعادل، عند أصحاب هذا الرأي، قيام الحكومة على أساس الشريعة الإسلامية والتزامها بأحكامها. قبل ذلك سنعرض التصور المعاصر لمفهوم الشرعية السياسية ومؤدياته وبعض النقاشات حوله.

لا بد لكل بحث جديد حول مفهوم الشرعية السياسية أن يعود إلى المنهج الذي طوره ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني البارز، والذي يتضمن تمييزاً بين الصور المختلفة للشرعية السياسية بحسب مصادرها. ساهمت نظرية فيبر في نقل النقاش حول هذا الموضوع من الإطار القيمي إلى الإطار السياسي ـ الاجتماعي. وعززت الاتجاه التجريبي في تحليل الوقائع وتطبيق المفاهيم المتعلقة بالموضوع. الإطار القيمي للبحث، يسعى إلى تقرير «ما يجب أن يكون»، وبالتالي، الغرض منه هو إصدار حكم على الواقعة محل النقاش؛ أما الإطار التحليلي ـ الاجتماعي، فهو يسعى إلى معرفة «ما هو كائن فعلاً»، أي زيادة

226 - جعفر كاشف الغطاء: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ، ص 394.

المعرفة بالواقعة بغضّ النظر عن رأينا فيها أو حكمنا عليها. ومن هذه الزاوية يمكن القول إن النقاش في موضوع الشرعية بعد فيبر، أصبح أكثر علمية وقابلية للتوسع لأنه سمح بالنظر في أشكال من الشرعية السياسية تخالف ما هو معتاد في مجتمع معين أو ضمن ثقافة معينة. يعاب على فيبر وتلامذته إهمالهم الجانب القيمي وتركيزهم البالغ على الجانب الوصفي والتفسيري، وهو نقاش سنعود إليه لاحقاً. طبقاً لماكس فيبر، هناك ثلاثة أنماط أصلية للسلطة الشرعية، تتمايز عن بعضها تبعاً لاختلاف المصدر الذي تستقي منه مبررات ولايتها[227].

الأول: الأساس العقلائي

أي الاعتقاد أن قواعد العمل والمعايير النافذة سليمة من الناحية القانونية ومنسجمة مع القانون السائد. على سبيل المثال، إن القانون يعرّف المال العام ومصادره وكيفية جمعه وإنفاقه، ويحدد دائرة حكومية تختص بتنفيذ ذلك أو الإشراف عليه وفقاً للمقتضيات والمعايير المقررة. وبناء عليه، فإن الأشخاص العاملين في تلك الدائرة، يملكون «الحق» في إصدار الأوامر الضرورية لتنفيذ الوظائف المنوطة بدائرة عملهم، بما فيها التصرف في المال جمعاً وإنفاقاً؛ فهم يتمتعون، إذاً، بـ «ولاية قانونية» موضوعها تطبيق القانون وإنجاز مقرراته. بعبارة أخرى، إن وصف الشرعية هنا ينسب إلى الوظيفة، ثم من خلالها إلى الأشخاص الذين يشغلونها. وتبعاً لذلك، فإن طاعة المواطنين لأوامر هؤلاء لا تعتبر طاعة لأشخاصهم بل لمسمّاهم الوظيفي،

227 - Max Weber: op. cit., p. 32.

وهي لهذا السبب محدودة في نطاق معين هو النطاق الذي تغطيه الصلاحيات التي حددها القانون لمن يحملون تلك الصفة الوظيفية. كمثال على ذلك، إن رئيس الشرطة الذي يستطيع اعتقال متّهم أو إيقاع العقاب عليه أو تفتيش بيته، لا يملك صلاحية أمر ذلك المتهم أو غيره بتنظيف مكتبه أو صبّ الشاي له أو غير ذلك من التصرفات التي لا دخل لها في موضوع السلطة التي منحها القانون له. مدير الشرطة هذا يستطيع توجيه أمر إلى ضابط كبير يعمل تحت إمرته لكنه لا يستطيع توجيه أمر إلى فراش صغير يعمل في دائرة أخرى، لأن سلطته القانونية محدودة بدائرته، وليست مرتبطة بشخصه أو مكانته الخاصة.

الثاني: الأساس الثقافي

أي الإيمان بالتقاليد الراسخة والقيم الثقافية المتجذرة في تاريخ الجماعة، وكونها أساساً سليماً يضفي الشرعية على المكانة التي يحتلها أشخاص معينون في النظام الاجتماعي ويمارسون بموجبها السلطة على بقية أعضاء المجتمع. ويطلق على السلطة القائمة على هذا الأساس اسم السلطة أو الولاية التقليدية. وهي تمتاز عن نظيرتها العقلائية بأنها شخصية إلى حد كبير. صحيح أن الطاعة هنا مبررة بحاجة الجماعة إلى من يلعب دور الزعيم، إلا أن الزعامة في النظام التقليدي ليست وظيفة عامة مفتوحة لكل من حمل صفات معينة، بل هي في العادة منسوبة إلى عائلة معينة أو أشخاص معينين، وتنتقل بينهم حتى لو كانت صفاتهم دون المستوى المفضل في الحالة النموذجية. كمثال على ذلك، فإن الملك أو شيخ القبيلة، يورث الزعامة لابنه الأكبر أو أخيه أو لفردٍ من عائلته، وليس للأكفأ من رجال القبيلة أو الجماعة.

هذا يكشف على أن الطاعة تُمنح للشخص بالدرجة الأولى، بالرغم من أنها تتحدد ـ عرفياً على الأقل ـ في إطار الشؤون المشتركة بين أعضاء الجماعة ولا تمتد إلى الأمور الشخصية البحتة أو تلك التي تتجاوز ما يمكن وصفه كشأن خاص بالجماعة. كما إنها مشروطة بالتزام الزعيم بتقاليد الجماعة، فلو تخلّى عن تلك التقاليد ولو بصورة مظهرية، فإن سلطته سوف تواجه تحدياً جدياً.

الثالث: الأساس الكاريزمي

أي الجاذبية الاستثنائية التي يتمتع بها شخص معيّن، والقائمة على الاعتقاد بأنه قائد ملهم، ينفرد بصفات أو قدرات تتجاوز تلك التي يملكها سائر الناس، بحيث تؤخذ أفكاره ومقترحاته كقواعد معيارية يثق الجميع بسلامتها وصحتها من دون الرجوع إلى معايير أو أدلة أخرى. ما يقوله الزعيم الملهم يمثّل نوعاً من النبوءة أو كشف الحقيقة. شرعية السلطة الكاريزمية مستمدة من شخص الزعيم وهي تستمر طالما استمر تأثيره العميق في نفوس أعضاء الجماعة. إنها، إذاً، ولاية شخصية، يطيع أعضاء الجماعة الأوامر التي تصدر عن زعيمهم من دون مساءلة أو بحث عن مبرر آخر غير كون الأمر صادراً عن شخصه.

على الرغم من أن كل نظام سياسي يعتمد بالدرجة الأولى على واحد من هذه المصادر، إلا أن الغالب أن تعمل المجموعة الحاكمة على ضم أكثر من مصدر، كي تتضافرَ معاً لإضفاء درجة أعلى من المقبولية العامة على النظام أو الحكومة. كل زعيم يقوم بمبادرات تضفي على شخصه صورة القائد التاريخي أو الخادم

الأمين أو البطل الشعبي، كما يسعى بعضهم إلى اصطناع روابط توحي بكونه ممثلاً للمكونات الثقافية للهوية الاجتماعية مثل الدين أو الانتماء القومي.

على أي حال، فإن تحديد المصدر الرئيس للشرعية ضروري لتحليل أي نظام سياسي وفهم ديناميات وأدوات عمله. تبعاً للمصدر الذي يستمد منه النظام السياسي شرعيته، يتحدد نمط الطاعة المطلوبة من المواطنين، ونوعية الكادر الإداري المكلف بممارسة أعمال الحكم وضمان استمراريته، ومنهج ممارسة السلطة، وتأثير هذه الممارسة على حياة المجتمع[228]. اختلاف مصدر الشرعية الذي تعتمد عليه الحكومات يؤدي إلى تمايزها في كل من الموارد المذكورة. لهذا فإن مصدر الشرعية لا يوفر «حق» الأمر والنهي والطاعة فحسب، بل يسهم أيضاً في تكوين شخصية النظام وهويته وطبيعة العمل السياسي الذي يصدر عنه.

ثانياً: مقاربات مختلفة لمسألة الشرعية

على الرغم من ما يبدو عليه مفهوم الشرعية من بساطة، إلا أن التفصيل فيه يقود إلى إشكاليات كبيرة، ولهذا يقر معظم الباحثين أن كثرة النقاش في الموضوع لم تزده وضوحاً، بل ربما كشفت عن مزيد من نقاط الغموض فيه. ويعتقد ديفيد بيثام، أن سبب الغموض ربما يرجع إلى الخلط بين ثلاث مقاربات مختلفة، هي: مقاربة القانونيين؛ مقاربة الفلاسفة؛ ومقاربة الاجتماعيين. تهتم المقاربة القانونية ، بالمطابقة بين الفعل

228 - Max Weber: ibid., p. 325.

السياسي وبين نصوص القانون. الفعل السياسي المشروع في هذه المقاربة هو الفعل المطابق للقانون القائم في البلد محل البحث. وهي لا تهتم كثيراً بالنقاش حول القانون نفسه، ما إذا كان عادلاً أو ظالماً؟ مستنداً إلى قيم معيارية أم لا؟ يمارس بصورة صحيحة أم متعسفة؟ كما لا تنظر إلى التطابق بين القانون أو الفعل السياسي وبين القيم العليا الإنسانية. القانون السائد في البلد هو المعيار الوحيد لتصحيح الفعل السياسي أو تفنيده، أي اعتباره مشروعاً أو غير مشروع.

أما المقاربة الفلسفية ، فتركز على الجانب المعياري، أي كيف ينبغي تنظيم العلاقات السياسية في مجتمع معين على نحو يبرر للحكومة طلب الدعم والتأييد من المواطنين؟ الولاية المشروعة بالنسبة إلى الفلاسفة هي تلك التي تقوم على أرضية قيم معيارية يقبلها جميع العقلاء. خلافاً لهذه الرؤية، فإن مقاربة علماء الاجتماع ، تركز على الجانب الوصفي والتفسيري وليس القيمي؛ فهم لا يتحدثون عما يجب أن تكون عليه العلاقات السياسية كي تكتسب صفة الشرعية، بل يتركز اهتمامهم على الوضع القائم في مجتمع معين: تمايز العلاقات السياسية في هذا المجتمع عن المجتمعات الأخرى، أو تمايز هذه العلاقات في حقبة زمنية عنها في حقب أخرى، ولماذا يقبل جمهور معيّن هذا النوع من الحكم بينما لا يقبله جمهور آخر؟ ومن خلال هذا البحث يسعون للإجابة عن أسئلة مثل: لماذا يتعرض المجتمع لاضطرابات وقلاقل؟ فهم يرون الاضطراب والتمرد دليلاً على تآكل الشرعية السياسية أو ضعفها. مثل هذه المقاربة تتطلب بالضرورة النظر إلى الشرعية في إطار بلد معيّن، والنظر إلى القيم المحلية التي ترجع إليها شرعية السلطة في ذلك البلد. من

هنا فإن نوعاً معيناً من السلطة يعتبر غير شرعي في مجتمع، لكنه مشروع في مجتمع آخر، إذا استند إلى القيم التي يعتبرها أعضاء هذا المجتمع ـ في وقت معيّن ـ معيارية أو مرجعاً مناسباً لشرعية السلطة. زبدة القول إن ما يهم الاجتماعيين ليس مصدر شرعية السلطة بذاته، بل اعتقاد المجتمع بشرعيتها.

هذا المفهوم الذي اقترحه ماكس فيبر، كان مورداً لنقد شديد من جانب الفيلسوف ديفيد بيثام الذي رأى أنه يُفرغ مفهوم الشرعية السياسية من موضوعيته ومضمونه المعياري الذي يسمح باتخاذه مرجعاً في الحكم على صحة الفعل السياسي، ويحوّله بدلاً من ذلك إلى مفهوم سياسي انطباعي. في نهاية المطاف، فإنه يمكن ترجمة فكرة «الاعتقاد بشرعية السلطة» التي طرحها فيبر إلى «نجاح الأقوياء في إقناع الجمهور بشرعية سلطتهم». إذا اقتنع عامة الناس بشرعية هذه الحكومة أو تلك، فإنها تصبح مشروعة حتى لو كانت دكتاتورية أو فاسدة. لو صح هذا المفهوم، فإنه يمكن القول، بناء عليه، إن سقوط الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية في عام 1989، لا يرجع في الحقيقة إلى عيب في هذه الأنظمة نفسها بل إلى ضعفها في الدعاية والعلاقات العامة[229]. كذلك فإن خضوع الجمهور للأنظمة القمعية والشمولية يمكن اتخاذه دليلاً على شرعية هذه الأنظمة. هذا يكشف في الحقيقة أن المنهج الوصفي والتفسيري بالرغم من قيمته العلمية الكبيرة، يعاني ضعفاً منهجياً واضحاً.

يتمثل هذا الضعف في فهم العلاقة بين «الشرعية»

229 - David Beetham, The Legitimation of Power , (Macmillan 1991), pp. 8-9.

و«الاعتقاد». حين نحلل شرعية نظامٍ سياسي ما فإن محور اهتمامنا ليس وضع تقرير عن رأي الناس في شرعية النظام الذي يحكمهم، بل تقييم مستوى التوافق بين أداء النظام السياسي، من حيث بنيته الداخلية وآليات عمله وإنجازاته، وبين المبررات النظرية التي يستند إليها ذلك النظام، وهي عقيدة المجتمع، قيمه الأساسية، وتطلعات الجمهور. نحن، إذاً، بصدد اختبار صدقية النظام السياسي رجوعاً إلى القيم المعيارية التي يؤمن بها المجتمع.

إن اعتقاد الجمهور قائم على فرضية أن عمل الحكومة يتطابق مع تلك القيم والأعراف. لكن الجمهور قد يكون مخدوعاً. وقد رأينا في تجارب كثيرة أن حكومات تنفق أموالاً طائلة على الدعاية التي تستهدف إقناع مجتمعها بأنها تلتزم قيمه والمبادئ التي يؤمن بها، بينما تخفي حقيقة أعمالها وراء حجاب كثيف من السرية التي لا تتيح لعامة الناس المقارنة الفعالة بين الأقوال والأفعال. صحيح أن هذا النوع من التكتم لم يعد اليوم فعالاً، لكنه كان كذلك قبل ثورة المعلومات المعاصرة، كما إن هناك حكومات ما زالت قادرة على المخادعة من خلال التحكم في تدفق المعلومات والخلط بين التقارير التي تحكي الوقائع وتلك التي تعكس الجانب المشرق من الصورة فحسب. ولهذا يقترح بيثام منظومة مبادئ وقيم معيارية كونية، أي صالحة لتقييم كل الأنظمة السياسية بغضّ النظر عن عقائد الجمهور في هذا البلد أو ذاك. إن انسجام عمل الحكومة مع تلك المبادئ والقيم الكونية هو الذي يضفي عليها صفة الشرعية والعكس بالعكس. ما نريد الوصول إليه في نهاية المطاف هو إصدار حكم يشهد أن

النظام السياسي محل النقاش يتمتع بهذا القدر أو ذاك من الشرعية. النقاش حول الشرعية يستهدف، إذاً، التوصل إلى حكم وليس مجرد وصف حالة أو تفسيرها.

رضا العامة

أشرنا في السطور السابقة إلى خطأ الربط الشديد بين الشرعية والطاعة، وقد حان الوقت للقول إن شرعية السلطة وإن لم تتجسد في طاعة الجمهور أو عدم طاعته للحكومة، إلا أنها بالتأكيد تتجسد في دعم الجمهور لحكومته أو سلبيته تجاهها. ولهذا السبب قلنا سابقاً إن الحكم الشرعي أكثر استقراراً وأقدر على تحقيق وعوده. ربما يطيع الجمهور حكومته خوفاً من عقابها، وهذا واضح في حالة الحكومات القمعية جميعاً، لكن المؤكد أن الجمهور لا يدعم حكومة لا يرضى بها، أي لا يعتقد أنها تتمتع بالحق في الأمر والنهي والحكم. حين يقرر الجمهور دعم حكومته فإنه يبذل جهداً وربما يقدم تضحيات أو قد يتنازل عن حقوق، ويقدم الناس على هذا بكامل رضاهم واختيارهم، وهم يشعرون بأنهم يفعلون ما هو حسن ولائق بهم أو واجب تمليه عليهم مبادئهم أو أخلاقياتهم، من دون أن يكونوا مضطرين إلى ذلك أو مجبرين عليه.

وعلى خلاف ذلك، فإن موقف الجمهور سيكون في الغالب سلبياً أو فاتراً تجاه حكومة لا يرضى عنها ولا يعتقد أن ولايتها شرعية، أي إنها صاحبة حق في الأمر والنهي والتصرف. سيكون كذلك حتى لو أطاعها، لأن مجرد طاعة الجمهور للدولة لا يدل على شرعيتها.

نحن، إذاً، نميز بين حالتين من الطاعة، تدل الثانية على شرعية الحكومة بخلاف الأولى:

أ ـ يطيع الجمهور حكومته كي لا يقع في مشكلات معها.

ب ـ يطيع الجمهور حكومته لأنه يعتقد أن ولايتها شرعية، وأن لها الحق في الأمر والنهي وعليه واجب الالتزام بأوامرها.

ويرجع الجدل حول العلاقة بين الطاعة والشرعية إلى زمن قديم؛ فقد رأى قدامى الفلاسفة ـ وتبعهم معظم مفكري الإسلام السابقين ـ أن طاعة الجمهور للحاكم واجبة لتلافي الفتنة واختلال النظام العام. وإلى هذا المنحى أيضاً ذهب توماس هوبز. تنطلق هذه الرؤية من أساس منفعي خلاصته أن التمرد على الحكومة سيأتي بعواقب أسوأ من تلك التي تترتب على طاعتها حتى لو كانت سيئة أو ظالمة. وعليه، فإن الطاعة تمثل مصلحة للمحكومين. وذهب الإمام الغزالي مثلاً إلى أن وجود هذه المصلحة يكفي لإضفاء الشرعية على الحكومة، والحكم بانعقاد الإمامة للحاكم المتغلب؛ أما البحراني من فقهاء الشيعة، فقد أجاز إرجاع المال العام إلى الحاكم المتغلب (غير الشرعي) لأن في تركه تضييع لمصلحة المسلمين وهي أَوْلى في الاعتبار من أشكال عدم شرعية حكم المتغلب[230].

مثل هذه التقريرات تلحظ جانب الاضطرار، فهي تنطلق من فرضية أن المبدأ في أي مجتمع سياسي هو الأمن العام

230 - البحراني: الحدائق الناضرة 262/18.

والاستقرار وأن عدم الطاعة مضر به. وسواء اعتبرنا أن «ضرورة» الطاعة التي ذهب إليها هؤلاء ستولِّد لاحقاً مشروعية للحكومة أم لا، فإن هذا النوع من الطاعة والمشروعية لا يمكن أن يوصف إلا بأنه جبري أو اضطراري، ولا يمكن الاعتماد على حالات الاضطرار في بناء قاعدة عامة تشمل حالات الاختيار التي يفترض أن تكون الوضع الغالب في أي مجتمع سياسي.

لاحظنا أن الاتجاه العام بين قدامى المفكرين لا يعتبر «رضا العامة» ركناً من أركان شرعية الحكم أو شرطاً لها. لكن ثمة إشارة إلى معنى مقارب في وصية الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) لمالك الاشتر حين ولاّه مصر، حيث أكد فيها ضرورة ضمان رضا العامة عن سياساته حتى لو كان ذلك على حساب النخبة (أو الخاصة بحسب التعبير القديم) [231]. لكن هذا النص لا يتحدث عن «رضا العامة» كمصدر لشرعية الحكم، بل لأنهم ـ أي العامة ـ أقرب للعون حين يحتاجهم الحاكم.

أما في العصر الحديث فإن الاتجاه العام يميل إلى اعتبار رضا العامة مصدراً رئيساً للشرعية وشرطاً للولاية المشروعة.

231 - مما ورد في وصية علي بن ابي طالب (عليه السلام) لمالك الاشتر حين ولاه مصر «وليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية، فإنّ سخط العامّة يجحف برضى الخاصّة، وإنّ سخط الخاصّة يغتفر مع رضى العامّة. وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونة في الرخاء، وأقل معونة له في البلاء، وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقل شكراً عند الإعطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمات الدهر من أهل الخاصّة. وإنّما عماد الدين، وجماع المسلمين، والعدّة للأعداء، العامّة من الأمّة، فليكن صغوك لهم، وميلك معهم». الشريف الرضي: نهج البلاغة ، ن.إ:

www.balaghah.net/admin/matn.php?id= 2&lang=ara &number=53.

ويظهر هذا خصوصاً بين أتباع المدرسة الليبرالية والمتأثرين بها، كما يرجع بالدرجة الأولى إلى تراث جون لوك وتلاميذه. قرر لوك أنه «لا يصح إخضاع شخص للسلطة السياسية لشخص آخر دون رضاه». ومع أن هذه الرؤية قد عورضت من جانب فلاسفة ليبراليين في وقت لاحق، إلا أن الاتجاه العام في الفلسفة السياسية ما زال يميل إلى تلك الرؤية[232].

سوف نعرض لاحقاً بعض الإشكالات على استعمال نظرية الرضا كأساس لحقّ الدولة في ممارسة السلطة وكيفية تطبيق هذه النظرية في الواقع السياسي. لكن دعنا أولاً نشير إلى العوامل الكامنة وراء التشديد على رضا العامة في النظرية الليبرالية. طبقاً لتحليل شتاينبرغ، فإنه يمكن تمييز عاملين أساسيين وراء تبنّي الليبراليين نظرية الرضا كأساس للالتزام القانوني، هما تأثير البروتستانتية وتراث العقد الاجتماعي.

على الرغم من أن البروتستانتية كانت وما زالت تيار أقلية في العالم المسيحي، إلا أن انطلاقتها كانشقاق على المسار الكاثوليكي العام، وفر دافعاً قوياً لمجادلة مسلّمات في الفكر المسيحي أثرت بعمق على التفكير السياسي في أوروبا والعالم. من بين أبرز القضايا، نشير إلى تبنّي البروتستانت مبدأ العضوية الاختيارية في الكنيسة والمجتمع الديني. وفحوى هذه الرؤية أن الإيمان موضوع يتعلق بضمير الإنسان، ولا يمكن أن يصبح الإنسان مؤمناً إلا بإرادته الحرة واختياره. ومن هنا فقد شددوا

232 - Jules Steinberg: Locke, Rousseau, and the Idea of Consent: An Inquiry into the Liberal-Democratic Theory of Political Obligation , (Greenwood Press, 1978), p. 25.

على إنكار شرعية أي نوع من أنواع الجبر والاستبداد في المجال الديني. وثمة قراءات تاريخية تشير إلى أن بواكير التفكير الليبرالي قد ظهرت متوازية مع صعود البروتستانتية، ولا سيما خلال القرن التاسع عشر حين دخل أعضاء البرلمان الإنكليزي في صراع مع الملك حول تحديد سلطاته المطلقة. وفي هذا السياق تبنى الليبراليون المبدأ البروتستانتي الذي ينفي تمتع الكنيسة أو السلطة السياسية بتفويض إلهي يسمح لهم بإجبار العامة على تبني أفكار، أو الخضوع لسلطات، أو الالتزام بقيود، مفروضة عليهم من دون رضاهم. إن لقاء رواد البروتستانتية والمفكرين الليبراليين في التأكيد على حق الفرد في الاختيار وإدانة الجبر في القضايا المتعلقة بالدين والضمير، ينطوي بالضرورة على رفض لادعاء الملك أو الكنيسة تمتّعهما بسلطة مطلقة على الأفراد، أياً كان مصدرها.

تأثرت المدرسة الليبرالية أيضاً بالمناقشات التي دارت حول مبدأ «العقد الاجتماعي» خلال القرن السابع عشر وما بعده. ولعل كثيراً من هذه النقاشات كانت هي الأخرى متأثرة بفكرة الاختيار الفردي البروتستانتية، فكما إن الانتماء إلى الكنيسة يجب أن يكون عملاً طوعياً، فكذلك التسليم للسلطة السياسية. وعليه، فإن السلطة لا تكون مشروعة إلا إذا سلّم لها الأفراد بطوع إرادتهم. قال دعاة «العقد الاجتماعي»: إن ظهور الحكومة كان ثمرة لتوافق وتعاقد دخل فيه أفراد أحرار، قرروا تفويض هيئة محددة من نظرائهم ممارسة سلطة تنبثق عن إرادتهم المشتركة، وخولوها اتخاذ قرارات ووضع سياسات والإقدام على أفعال وفرض التزامات تتجاوز الإرادات الفردية لكل منهم. هذا التسليم

الطوعي للحكومة أصبح أساساً لفكرة أن قبول أعضاء المجتمع بالحكومة هو تمهيد لازم لشرعية تولي رجالها السلطة وقيامهم بأعمالها. ولأن حق السلطة في الأمر والنهي والتصرف قائم على أرضية التوافق بين أعضاء المجتمع، فإنه يترتب على جميع هؤلاء الأعضاء «واجب أخلاقي» يتمثل في طاعة الحكومة، حتى في الأمور التي لا تطابق مصالحهم أو لا ترضيهم بصورة خاصة.

هذا المفهوم لا يخلو من إشكالات جوهرية حول مضمون الاتفاق بين المجتمع والدولة الذي نسميه «العقد الاجتماعي» خاصة عند استعماله كأساس لنظرية الرضا. إذا تراضى المجتمع في وقت ما على شكل من أشكال الحكومة، فإنها ـ بناءً على نظرية الرضا ـ لا تعدّ ملزمة للجيل الآتي الذي لم يدخل في العقد. هذا يعني أن شرعية النظام السياسي كله مؤقتة. لكننا نعلم بالبديهة أن النظم السياسية لا تتغير من جيل إلى جيل، وإنما يتغير شاغلو المناصب السياسية وربما تتغير بعض القوانين؛ فإذا اعتبرنا حدود التغيير هذه هي الطبيعية والسليمة، فإن اتخاذ مبدأ العقد الاجتماعي أساساً لنظرية الرضا سوف يصرف مفهوم العقد إلى حدود ضيقة نسبياً تتلخص في الرضا عن الحاكم الفعلي وسياساته وليس عن النظام السياسي ككل. ومثل هذا النطاق الضيق لا يتطلب بالضرورة استعمال مبدأ العقد الاجتماعي.

وقد أصاب شتاينبرغ الذي رأى أن نظرية العقد الاجتماعي توضّح لنا ما يمكن اعتباره غاية شرعية للحكومة، وما يجب على الحكومة أن تفعله كي تكون مستحقة ـ أخلاقياً ـ للطاعة. هذا يعني أن الرضا يستعمل كمؤشر على تلك الغايات

والأغراض الأخلاقية، فهو يعرف ما سيكون مشروعاً للفرد الرضا به، وبالتالي كون التسليم للحكومة مبرراً أخلاقياً، هذا لا يعني أن الرضا هو مصدر مشروعية الحكومة، بل يعني على وجه التحديد أن على الحكومة أن تفعل ما هو وظيفة لها، أي تسعى إلى تحقيق تلك الغايات والقيم التي تعتبر مضموناً ومعياراً لأفعال الحكومة الشرعية[233]. رؤية شتاينبرع هذه تنطلق من فهم غائي للالتزام السياسي، خلاصته أن فعل الحكومة بذاته قد يكون قيّماً أو فارغاً من القيمة. وفي الحالة الأولى، فإن طاعة المواطنين لها هو واجب أخلاقي عليهم. أما حين يكون فعلها غير ذي قيمة فإنه ليس ثمة التزام أخلاقي على المواطنين بطاعتها. وأظن أن هذا المعنى هو الذي يفهم من حديث علي بن أبي طالب (عليه السلام) «حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الـله وأن يؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك، فحق على الناس أن يسمعوا له وأن يطيعوا وأن يجيبوا إذا دُعوا»[234].

بناء على هـذه الرؤيـة، فـإن طاعـة القـانون مـبررة لأن القـانون هـو وسـيلة لإنجـاز المهـام والأغـراض التـي يجـب عـلى الحكومـة إنجازهـا. يجـب عـلى الحكومـة مـثلاً صـيانة النظـام العـام والـسلام الأهـلي مـن خـلال فـرض القـانون الـذي يحقـق هـذه الغايـة. إذا فعلت الحكومة ذلك توجب على المواطنين ـ أخلاقياً ـ أن يطيعوا هذا القانون. هـذا الموقـف يتمايز عن الرؤية المنفعية التي يتبناها فريق غـير قليـل مـن الليبراليـين وخلاصـتها أن طاعـة

233 - Jules Steinberg, ibid., p. 27.

234 - جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالماثور ، (تفسير آية 59 النساء)، تحقيق عبد الـلـه التركي، مركز هجر للبحوث (القاهرة 2003)، 510/4

الحكومة واجبة لأن أعمالها تنطوي على منافع للمواطن فهو يطيعها لأن وراء الطاعة منفعة له.

زبدة هذا التحليل أن رضا الفرد ليس المعيار الحاسم لشرعية الحكومة؛ فطاعته للقانون الصالح واجب أخلاقي عليه سواء رضي به أم لا. إن شرعية الحكومة ـ بحسب هذه الرؤية ـ تتحقق فور قيامها بالأعمال الواجبة أخلاقياً عليها، أما رضا العامة عن هذه الأفعال، فهو متأخر وليس ضرورياً لأن الشرعية تحققت فعلياً وبناء عليه أصبحت الطاعة واجبة.

من الناحية الواقعية، فإن اعتبار رضا العامة شرطاً للالتزام السياسي، يجعله مستحيلاً في المجتمع السياسي المتعدد الثقافات والانتماءات. التعدد يفترض وجود تنوع في الإرادات والعقائد الشخصية، يؤدي بالضرورة إلى انقسام وربما تناقض في العقائد والاقتناعات بين شرائح المجتمع المختلفة. في مثل هذا الظرف، فإن أي سياسة حكومية تحوز على رضا فريق اجتماعي سوف تُرفَض من قبل المجموعات الأخرى، لأن توازنات السياسة والمصالح، تقضي أن الزيادة هناك تفهم كنقص هنا؛ فإذا اشترطنا الرضا الفردي، فكأننا قدمنا التبرير النظري لعصيان القانون من جانب تلك الشريحة التي ترى في ذلك القانون ضرراً على مصالحها أو خلافاً لمعتقداتها، هذا التبرير يقول ببساطة إنني أرفض الالتزام بالقانون لأني لست راضياً عنه.

ليس الغرض من هذه المناقشة التوصل إلى أن رضا العامة ليس ضرورياً أو ليس جزءاً من مكونات الشرعية السياسية. من البديهي أن كراهية جمهور المواطنين لحكومتهم سوف تجردها

من أي قيمة أخلاقية أو سياسية[235]. غرض النقاش هو توضيح إشكالية مهمة في العلاقة بين مصدرين متوازيين للشرعية السياسية هما القانونية ورضا العامة، واتضح في هذه الأثناء أن الأساس الأخلاقي للقانون لا يستنبط من رضا الفرد بذلك القانون، بل من كونه محققاً للغايات التي هي وظيفة للحكومة، لأن هذه الغايات هي المبرر الأخلاقي لوجود الحكومة. حين نتحدث عن الأخلاق في السياسة أو عن السياسة الأخلاقية، فإننا نشير إلى التزام الدولة بالواجبات المعينة لها وسعيها إلى تحقيق الأغراض التي قامت من أجلها. يمكن تطبيق ذلك المعنى بصورة معكوسة؛ فالقانون الذي لا يحقق الغايات الأخلاقية التي يجب أن تقوم بها الدولة لا يستوجب ـ أخلاقياً ـ الطاعة، ولا يولّد شرعية سياسية للحكومة حتى لو أطاعها عامة المواطنين. هذا يذكّرنا بما سبق أن أشرنا إليه من نقد بيثام لرأي الاجتماعيين ولا سيما فيبر وأتباعه، وهو الرأي القائل إن الحكومة مشروعة طالما رآها الجمهور كذلك.

في الفقـــرة التاليـــة ســـوف نقـــدم رؤيـــة تجمـــع بـــين الجانـــب

235 - قرر الشريف المرتضى، من فقهاء القرن الحادي عشر، ان عمل الحاكم الغاصب ربما ترتقي قيمته الى مستوى عمل الحاكم الشرعي اذا رضي الناس عنه - الشريف علي بن الحسين المرتضى: تنزيه الانبياء ، ط2 دار الاضواء، (بيروت 1989) ص 139. في نفس السياق قرر اثنان من فقهاء القرن الرابع عشر، الشهيد الاول العاملي (ت 1384) والمقداد السيوري (ت 1425) ان الحاكم الشرعي يستحب له التخلي عن السلطة اذا كان الشعب غير راض بحكمه لانه يحكم لمصلحتهم، وليس من المصلحة ان يفرض نفسه عليهم دون رضاهم ـ محمد العاملي: القواعد والفوائد ، دار المفيد (قم د. ت) ج 1، ص 406. ايضا المقداد السيوري: نضد القواعد الفقهية، مكتبة المرعشي (قم 1982) ص 492. هذه التقريرات المبكرة لا تنظر الى رضا العامة كشرط لشرعية السلطة، بل كاحد الاسس التي تجعل الطاعة مبررة اخلاقيا.

الموضوعي في الشرعية السياسية (أي انسجام عمل الدولة مع المبادئ التي يقوم عليها النظام والأغراض الأخلاقية للدولة)، وبين رضا العامة، من خلال الكشف عن مفهوم الرضا الضمني وكيفية تحققه. عرض هذه الرؤية الفيلسوف المعاصر جون راولز، في سياق نظريته حول العدالة. سوف نناقش هذه الرؤية ضمن مفهوم الإجماع الوطني الذي يمثل أساساً مناسباً لتطبيق رؤية راولز.

ثالثاً: الشرعية السياسية والإجماع الوطني

الجدل السياسي الدائر في العالم العربي يشير إلى أن الشرعية السياسية في معظم الأقطار العربية مجروحة أو أنها تواجه تحديات جدية. هذه المشكلة ليست حديثة، لكنها تفاقمت في السنوات الأخيرة بسبب التحولات الكبيرة في الثقافة ونظم المعيشة والسياسة. معظم هذه التحولات لم يكن مخططاً ولم يجرِ الاستعداد له بصورة مناسبة. تأثرت الحكومات والنخب بعوامل التغيير، كما تأثر المجتمع العام. بدأ المجتمع يتطلع إلى شراكة أوضح وأكثر تأثيراً في القرارات المتعلقة بحاضره ومستقبله. كما تبلورت تطلعات واقتناعات حول السياسة والنظام العام مختلفة عن تلك التي سادت في الحقب السابقة. وتشكلت في هذا الإطار تيارات ثقافية وسياسية، كما تبلورت انتماءات اجتماعية جديدة أو أعيد إنتاج انتماءات قديمة في ثياب جديدة[236].

236 - خلدون حسن النقيب: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت 1987)، ص 173.

في ظل هذه التحولات تبدو المجتمعات الوطنية في كل قطر عربي منقسمة على نفسها ومنقسمة على الموقف من النظام السياسي والحكومة التي تحكمها. بعبارة أخرى، لم يعد ثمة «إجماع وطني» على النظام الاجتماعي والسياسي القائم. الإجماع تفكّك أو انهار ولم يقم إجماع بديل مكانه. تظهر علامات انعدام الإجماع في موقف العرب من حكوماتهم، وهو موقف يسوده الارتياب وعدم الثقة، كما إن الحكومات تبادل شعوبها الموقف والمشاعر نفسيهما.

لاحظ دارسو التنمية في العالم الثالث، أن برامج التحديث قد أدت دائماً إلى تشديد الأزمات أو بعث أزمات جديدة. ويرجع هذا في الغالب إلى التغيير الدائم في البنى الاجتماعية وما فيها من منظومات علاقات وتراتب وأنماط سلوك راسخة[237]. وبالنسبة إلى الشرق الأوسط على وجه الخصوص، فقد أدى العجز عن حل ذلك النوع من الأزمات إلى تعقيد عملية التحديث، وهدد في بعض الأحيان سلامة النظام السياسي والاستقرار بمجمله[238].

في جوّ الانقسام، فإن كلاً من المجتمع والدولة ينطلق في مواقفه وعمله من مبررات متفاوتة وأحياناً متعارضة. النظام السياسي الذي يفتقر إلى الإجماع لا يمكن إلا أن يكون فوضوياً، منعدم السمات وعديم الاستقرار. بعكس الأنظمة السياسية المتقدمة التي تقوم على إجماع ثقافي تاريخي يضمن الاستقرار

237 - David Apter, The Politics of Modernization , (Chicago 1965), pp. 66-8.

238 - خلدون النقيب: المصدر السابق، ص 125.

والتواصل[239]. يتحقق الإجماع الوطني إذا توافق المجتمع ـ جمهوراً وحكومة ـ على منظومة مبادئ وقيم ومعايير، تحكم العلاقة بينهم وتحدد أغراض المؤسسات العامة والطرق المقبولة لحل التعارضات والخلافات إذا نشبت. التزام الدولة بتلك المنظومة هو الذي يمنحها الشرعية السياسية.

عالم السياسة والحكم هو بطبعه عالم متأزم؛ فاحتمالات الخلاف في الحياة السياسية أقرب من احتمالات التوافق. والسبب في ذلك هو التفاوت الهائل بين تطلعات الجمهور وبين الإمكانات المتاحة للدولة لتلبية تلك التطلعات بصورة مرضية[240]. والحقيقة أن أي دولة لا تستطيع إرضاء الجمهور بصورة كاملة ولا تحقيق انسجام كلي بين مراداتها ومرادات المجتمع في جميع الأحيان. لهذا فإن ما يعوَّل عليه في السياسة ليس الرضا التام من جانب جميع أفراد الشعب فحسب، بل تفهُّم كل من الطرفين لمرادات الآخر من جهة، وحدود ما تسمح به إمكاناته من جهة أخرى. هذا التفاهم يترجم عملياً في آليات خاصة لتقييم التوقعات الشعبية وربطها بالإمكانات المادية المتاحة وبالتالي وضعها على قائمة أولويات التنفيذ[241]. التزام الدولة بمنظومة القيم والمبادئ التي تشكل هوية المجتمع، إضافة إلى التوافق العام على القيم المعيارية التي تحكم عمل الدولة وعلاقتها بالمجتمع، وشريحة التوقعات التي ستشكل جوهر عمل

239 - Binder, Leonard, Islamic Liberalism , (Chicago, 1988) p. 41.

240 - Held, David, Political Theory and the Modern State , (Cambridge 1989), p. 120.

241 - Easton, David, {An Approach to the Analysis of Political Systems} World Politics , vol. 9, issue 3 (Apr., 1957) pp.383-400: p.386-7

الحكومة، والطرق المقبولة لتسوية الخلافات، هي المظهر العملي لما نسميه بالإجماع الوطني. يشير مفهوم الإجماع، إذاً، ـ بحسب سوروتاني ـ إلى الالتزام الطوعي من جانب الحكومة والشعب بنظام محدد في اتخاذ القرار، يعتبر من جانب الجميع ضرورياً لاستقرار النظام الاجتماعي؛ إدارة المصالح العامة؛ حل التعارضات بين المصالح؛ إضافة إلى طريقة الوصول إلى الأهداف الاجتماعية[242]. وبهذا المعنى فإن الإجماع يوفر للنظام السياسي الشرعية الضرورية لعمل سياسي سلس وفعّال. الشرعية السياسية ـ عند غابرييل ألموند ـ مثل الروح التي تسري في كل مفصل من مفاصل العلاقة التفاعلية بين المجتمع والدولة، فتضمن كفاءة النظام السياسي في العمل ومتانته في مواجهة التحديات[243]. زبدة القول، إذاً، إن موضوع الإجماع الوطني هو منظومة المبادئ التي تشكل فلسفة النظام الاجتماعي والحكومة، إضافة إلى القيم والمعايير المتبعة في وضع السياسات والقوانين التي تحكم عمل الحكومة وعلاقتها بالمواطنين.

مضمون الإجماع: رؤية جون راولز

تنطلق رؤية راولز من مبدأ العقد الاجتماعي وتدور بمجملها تقريباً حول قيمة العدالة؛ فهو يرى أن غرض الحكومة هو تحقيق العدالة ولا سيما في الجانب الخاص بتوزيع الموارد والخيرات العامة، المادية وغير المادية. وعليه، فإن القانون الذي يحقق

242 - Tsurutani, Taketsugu, {Stability and Instability}, The Journal of Politics , vol. 30, no. 4. (Nov., 1968), pp. 910-933: p. 911

243 - Almond, G., {A Developmental approach to Political Systems}. World Politics , vol. 17, issue 2, (Jan., 1965) pp. 183-214: P. 192.

هذه الغاية يولّد التزاماً أخلاقياً بالطاعة. أول تجليات العدالة ـ بحسب هذه الرؤية ـ هو توافر ظرف للعلاقة بين الحكومة والمواطنين يسمح بالاختيار الحر بين بدائل عديدة، فإذا توافر هذا الظرف، فإن الرضا الضمني من جانب الجمهور يؤدي إلى جعل نتائج الاختيار ملزمة.

طبقاً لرأي الفيلسوف إيمانويل كانط، فإن العدالة تتحقق حين يختار العقلاء ما يريدونه لأنفسهم، من دون أن يتأثر هذا الاختيار بدوافع غير نبيلة، مثل نظرتهم الضيقة إلى مصالحهم، أو انحيازهم العاطفي. عند ارتهان الفرد لمصلحته الشخصية فإنه ربما يحيد عن النظرة الأخلاقية للأمور. العامل الرئيس الذي يدفع الفرد لهذا هو النظر إلى الحياة والناس من زاوية انتمائه الخاص لعرق معين أو جنس أو طبقة أو تصنيفه للناس تبعاً لمكانته الاجتماعية أو مواهبه الطبيعية أو تعريفه الخاص لمعنى الحياة الطيبة. إذا نظر الفرد إلى الأمور من هذه الزاوية، فسوف يميل إلى مصالح هؤلاء الذين يجمعهم معه أحد تلك التعريفات أو الانتماءات، أما إذا نظر إلى نفسه كعضو في الكون الإنساني ككل، وأنه مثل غيره من الناس، له ما لهم وعليه ما عليهم من دون تمييز أو تمايز، فمن المتوقع أن يختار ما يمكن تطبيقه على نفسه وعليهم بصورة متساوية، أي سيختار لهم نفس ما يختار لنفسه، ويختار لنفسه نفس ما يختار لغيره. خياره، إذاً، سيكون مبنياً على نظرة عقلانية موضوعية قابلة للتطبيق على كل المتأثرين على نحو متساوٍ. ويطابق هذا الرأي مفهوم العلاقة العادلة الذي شرحه الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في وصيته لولده الحسن: «يا بني اجعل نفسك ميزاناً في ما بينك وبين غيرك، فأحبب لغيرك ما تحبّ لنفسك، واكره له ما تكره لها، ولا تظلم كما لا

تحبّ أن تظلم، وأَحسِن كما تحبّ أن يُحسَن إليك، واستقبح من نفسك ما تستقبح من غيرك، وارضَ من النّاس بما ترضاه لهم من نفسك»[244].

انطلق راولز من رؤية كانط تلك، وقرر أن جميع الناس سوف يُجمعون على ما يصفه بـ «الخير الاجتماعي الأولي» (primary social goods) ، أي مجموعة العناصر التي تقود إلى حياة كريمة للجميع، وتضم هذه العناصر:

أ ـ الحقوق والحريات الأساسية مثل حرية الحركة والعمل.

ب ـ المساواة في فرص الوصول إلى الوظائف والسلطات العامة والامتيازات المتوافرة في المجال العام.

ج ـ المساواة في فرص الدخل والثروة.

د ـ الفرص المتساوية في نيل المكانة الاجتماعية وتحقيق احترام الذات.

يقترح راولز أيضاً عدداً من المبادئ التي تحكم حالة التمايز وعدم المساواة القائمة فعلاً، ويعتبرها معياراً لعدالة النظام، وهي: (1) لكل الأفراد حق متساو في أقصى قدر من الحريات الأساسية. (2) التمايزات الاقتصادية والاجتماعية، وما يترتب عليها من تفاوت في حصص الأفراد من عناصر الخير العام المذكورة أعلاه، مقبولة عند توافر شرطين: أولهما ، أن لا تكون منبعثة من تمييز في القانون يحصر الفرص في بعض

244 - الشريف الرضي: نهج البلاغة ، ن.إ:
www.balaghah.net/admin/matn. php?id=2&lang=ara&number=31.

الأفراد ويحجبها عن الآخرين. و ثانيهما ؛ في حال التمايز الاضطراري، فإن القانون ومؤسسة الدولة يجب أن تعطي أفضلية للشرائح الاجتماعية الأقل حظاً حتى تصل إلى المتوسط العام السائد في البلاد.

في كل الأحوال، يجب أن لا يُخرق المبدأ الأول لصالح الثاني، ولا يخرق الشرط الأول لصالح الثاني. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن التمايز قد يكون مقبولاً إذا كانت المساواة الكاملة تقود إلى وضع أسوأ للشرائح الأقل حظاً. تحفظات راولز هذه مبعثها اعتقاده العميق في مبدأ الفرص المتساوية. عدم التساوي قد يكون نتيجة لوضع اجتماعي خاص، أو عوامل فردية مثل الفارق في مستوى الدخل الذي يؤدي بدوره إلى عدم القدرة على استغلال بعض الفرص، أو الفارق في التعليم أو التمايز في الإمكانات المادية والفرص بين مناطق بلد، كما هو الحال في الريف والمناطق النائية قياساً إلى المراكز الحضرية والمدن الكبرى. في كل هذه الحالات، فإن الواجب الأول للدولة هو حماية الحقوق والحريات الأساسية، ثم العمل على تحقيق ظرف متساوٍ للجميع. وفي حال عجزت بعض الفئات الاجتماعية عن استثمار الفرص المتاحة، فإن على الدولة أن تعطيها قدراً أكبر من غيرها حتى تصل إلى المتوسط العام. ومن بين ذلك مثلاً رعاية الأطفال وكبار السن والمرضى الذين لا عائل لهم أو غير القادرين على الاعتماد على أنفسهم، وكذلك الطبقات الاجتماعية التي لا تسمح لها ظروف الحياة الواقعية بالوقوف على قدم المساواة مع بقية المواطنين أو المنافسة على الفرص المتاحة.

طبقاً لراولز، فإن جميع العقلاء سوف يختارون هذه العناصر

لأنفسهم وللآخرين، لو كان الاختيار موضوعياً وجرى في ظروف عادلة، أي حين يكون الإنسان ـ لحظة الاختيار ـ متحرراً من تأثير العوامل المذكورة أعلاه. عندئذ، فإن العدالة تعرف باعتبارها نتاج هذا التوافق الافتراضي. أطلق راولز على المفهوم الذي شرحناه آنفاً اسم «العدالة بوصفها إنصافاً» (justice as fairness) ، وأطلق على الظرف الذي يمكن في ظله تحقيق ذلك الخيار الافتراضي اسم «الموقف الأصلي»، كما أطلق على حالة تناسي الخصوصيات الفردية اسم «حجاب الغفلة».

على الرغم من الترحيب الكبير الذي لاقته رؤية راولز، إلا أنها واجهت أيضاً اعتراضات عديدة، من أبرزها ذلك الذي يشكك في السبب الذي يدفع الناس لتبنّي المبادئ التي ذكرها بالتحديد، وهو اعتراض وارد. وبخاصة أن ما هو مهم للناس في وقت ما قد لا يكون مهماً في وقت آخر، وأن ما يشكل نقطة إجماع وطني في بلد، قد يختلف عنه في البلدان الأخرى. وعلى أي حال، فإنه لا توجد نظرية يُجمع عليها الكل. ولهذا يحسن الاستعانة بالرأي البراغماتي الذي اقترحه كريستمان الذي يفضل حل الإشكال من خلال النظر إلى الواقع. طبقاً لهذه الرؤية، فإن الجدل لا يتناول تحديد المجتمع الذي نريد الانتماء إليه لأننا نعيش فعلياً في مجتمع، وحتى إذا هجرناه فسوف نذهب إلى مجتمع مماثل أو قريب. بعبارة أخرى، إن النقاش لا يتناول في واقع الأمر إقامة مجتمع جديد بل فهم المجتمع القائم وإصلاحه. ولهذا، فإن السؤال يتناول في واقع الأمر ما إذا كنا ملزمين أخلاقياً بطاعة الدولة التي ترتبط بهذا المجتمع ثقافياً وشخصياً ونفسياً أم لا؟ جواب راولز عن هذا السؤال هو أن الطاعة مشروطة بالمبادئ والقيم التي تهتدي بها تلك الدولة، فهل هي

مبادئ عادلة أم لا؟ وهل تطبق الدولة مضمونها على نحو يضمن حقوقنا وكرامتنا كأشخاص متساوين[245]؟ خلاصة القول، إذاً، إن شرعية الدولة عند راولز تكمن في التزامها بمبادئ العدالة التي يقترحها. تلك المبادئ تشكّل «موضوع» الإجماع الوطني، أي نقطة الاتفاق بين جميع المواطنين. وهو يرى أن الموقف الأصلي لجميع الناس هو القبول بتلك المبادئ، والالتزام بالقانون الذي يحققها والرضا عن الدولة التي تعمل في هذا الإطار. وهذا يكشف عن إمكانية الجمع بين مصدري الشرعية محل الجدل، أي رضا العامة والأساس الأخلاقي لطاعة القانون.

شرعية النظام، شرعية الحكومة، وشرعية السلطة

في النقاشات السابقة تحدثنا عن مصادر الشرعية والأساس القانوني والأخلاقي لحق الحكومة في طاعة المواطنين. ونسبنا الشرعية أحياناً إلى النظام السياسي، وأحياناً أخرى إلى الحكومة، وثالثة إلى الحاكمين. وقد حان الوقت للإشارة إلى التمييز اللازم بين المستويات الثلاثة.

لعل أبرز الفوارق بين المستويات الثلاثة يكمن في امتدادها الزمني، وهذا ينعكس في طريقة اكتسابها للشرعية. لا يمكن تغيير النظام السياسي كل بضع سنوات. من الضروري أن يكون الوضع القانوني للنظام مستقراً حتى لو اختلف رأي الجمهور فيه بين فترة وأخرى. إن أبرز تجليات «العقد الاجتماعي» و«الإجماع الوطني»، يظهر في هذا المستوى. يجب أن يقوم النظام السياسي

245 - Christman, op. cit., p. .55

على أرضية توافق بين أعضاء المجتمع موضوعه الرئيس هو المبادئ الأساسية التي سوف تحكم العلاقات داخل النظام، ولا سيما بين أعضاء النظام أنفسهم، سواء كانوا مواطنين عاديين أو كانوا مفوضين بممارسة السلطة السياسية، وكذلك القيم التي يستهدف تحقيقها وكيفية تجليها في القوانين وسياسات الحكومة وفي مناهج التربية والتعليم والإعلام والاقتصاد وغيرها. ويمثل «الدستور» الوثيقة الرئيسة التي تحدد صفة النظام السياسي وطريقة عمله وأهدافه وضوابط العلاقات في داخله. تجري التعديلات على النظام السياسي من خلال تعديل الدستور، وهذا يتطلب في معظم البلدان استفتاءً عاماً على كل تعديل جزئي أو كلي. زبدة القول، إن النظام السياسي يستمد مشروعيته من إجماع المواطنين على القيم والمبادئ التي تعتبر فلسفة عامة له وهدفاً لوجوده، والتي تحدد عادة في الدستور أو القانون الأساسي للبلاد. طالما كان الدستور محترماً وأحكامه نافذة، فإن النظام السياسي القائم في إطاره محترم، حتى لو كان لدى بعض المواطنين اعتراضات على أجزاء منه.

أما الحكومة فتستمد شرعيتها من التزامها بالدستور والقوانين التي وضعت في إطاره وتحت سقفه. الفارق بين النظام السياسي والحكومة، يكمن في أن النظام هو عبارة عن رابطة قانونية مجردة يشعر جميع المواطنين بالانتماء إليها والعضوية فيها على نحو متساوٍ. أما الحكومة، فهي كيان له وجود مادي يتمثل في المؤسسات التي تدار الدولة من خلالها كالوزارات والهيئات العامة، وكذلك الأشخاص القائمين بأعمال الحكم والإدارة، والقوانين التي يصدرونها أو يطبقونها، والموارد المادية وغير المادية التي يتصرفون فيها، والتفاوت في المكانة

والإمكانات بين الحكومة كجهة تحكم، وبين المجتمع الذي يخضع لحكمها.

تنقسم الحكومة إلى ثلاثة فروع: أ ـ السلطة التشريعية، ويُنتخب أعضاؤها من قبل الشعب مباشرة ويشكلون ما يعرف بالبرلمان أو مجلس الشعب. وهو مفوّض بوضع القوانين ومراقبة عمل هيئة الحكم ككل، وهو الممثل المباشر للمجتمع. ب ـ السلطة القضائية المكلفة بالفصل في النزاعات وتحقيق العدالة عندما يختلف المواطنون على مصالح أو قضايا لا يمكن حلها مباشرة بالرجوع إلى نصوص قانونية صريحة. ج ـ السلطة التنفيذية التي تمثل الإدارة الفعلية للنظام السياسي والبلاد. وبالنظر إلى أهميتها، فقد جرت العادة على إطلاق وصف الحكومة عليها من دون باقي السلطات. وهي أقوى الفروع الثلاثة وأكثرها تأثيراً في واقع الحياة اليومية للمجتمع. إلا أنها تخضع في عملها لمراقبة الفرع التشريعي أو البرلمان الذي يشرع القوانين والسياسات والبرامج التي تنفذها الحكومة، ويتحقق من كفاءة أعضائها والتزامهم بالقانون والسياسات الموضوعة. تستمد السلطة التنفيذية شرعيتها من دعم البرلمان لها. وربما ينتخب رئيسها من جانب الشعب مباشرة كما في معظم الدول التي تتبع النظام الرئاسي مثل الولايات المتحدة وفرنسا وإيران. أما في الدول التي تتبع النظام البرلماني، فإن أعضاء الحكومة بمن فيهم رئيسها يعينون من جانب البرلمان كما هو الحال في بريطانيا وألمانيا والهند وتركيا.

أعضاء السلطة القضائية يعيّنون من جانب الفرعين الآخرين، البرلمان والحكومة، إلا أنهما لا يخضعان في عملهم اليومي

لقرارات أي منهما. ذلك أن ضمان عدالة القضاء رهن باستقلاله عن باقي أجهزة الدولة وعدم خضوعه لها. بعبارة أخرى، إن شرعية السلطة القضائية والعاملين فيها مستمدة من الدستور والقوانين السائدة مباشرة.

خلاصـة

زبدة القول إن النظام السياسي يستمد شرعيته من الإجماع الوطني عليه، وتستمد الحكومة ككل شرعيتها من التزامها بالدستور والقانون، ويستمد الحاكمون سلطتهم أو شرعيتهم من هذا المصدر، أي القانون، إضافة إلى تفويض الشعب السلطة لهم مباشرة بالانتخاب العام أو بواسطة ممثلي الشعب المنتخَبين، أي أعضاء البرلمان؛ فإذا وصل أعضاء الحكومة إلى مناصبهم بالطريقة التي يحددها القانون، اعتبرت ولايتهم شرعية ووجبت طاعتهم.

المراجـع

كتب

1. آل الشيخ، محمد بن ابراهيم: رسالة تحكيم القوانين، ن. إ: www.islamway.com.
2. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني : سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي.
3. ابن منظور، جمال الدين: لسان العرب، أدب الحوزة (قم - ايران 1985).
4. الاردبيلي، احمد : مجمع الفائدة والبرهان، صححه اقا مجتبى العراقي واخرون، مؤسسة النشر الاسلامي، (قم 1403).
5. الاصفهاني، محمد حسين: حاشية المكاسب، (قم، د.ت).
6. افلاطون : جمهورية افلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم، بيروت .
7. آملي، عبداللـه جوادي: حق و تكليف در اسلام، (قم، اسراء، 1384 هـ.ش.).
8. الاملي، محمد تقي: المكاسب والبيع، تقرير ابحاث الميرزا محمد حسين النائيني، مؤسسة النشر الاسلامي، (قم 1992).
9. الانصاري، مرتضى : المكاسب، مؤسسة النشر الاسلامي، (قم 1999).
10. بحر العلوم، محمد: بلغة الفقيه، تحقيق حسين آل بحر العلوم، ط 4 مكتبة الصادق، (طهران 1984).
11. بحر العلوم، محمد تقي: بلغة الفقيه، ط4 مكتبة العلمين (طهران 1984) .
12. البحراني، يوسف: الحدائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الايرواني، ط3 دار الاضواء (بيروت 1993).

13. البستاني، محمود (محرر) الخراجيات، مؤسسة النشر الاسلامي، (قم 1992).
14. التهانوي، محمد على : كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، (بيروت 1996) .
15. الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت 1992).
16. جمهور، محمد بن ابي: عوالي اللئالي العزيزية في الاحاديث الدينية، تحقيق مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، (قم 1983).
17. الجويني، ابو المعالي: غياث الامم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي وفواد احمد، دار الدعوة، (الاسكندرية 1979).
18. الحائري، كاظم: فقه العقود، ط 2، مجمع الفكر الاسلامي، (قم 1423).
19. حقيقت، صادق: توزيع قدرت در فقه شيعه، هستى نما، (تهران 2002).
20. الحكيم، محمد تقي: الاصول العامة للفقه المقارن، ط2 مؤسسة اهل البيت، قم 1979.
21. الحلبي، ابو الصلاح : الكافي في الفقه، تحقيق محمد رضا استادي، مكتبة امير المؤمنين العامة، (اصفهان 1403).
22. الحوالي، سفر: شرح رسالة تحكيم القوانين، ن. إ:
www.alhawali. com/index.cfm?method=home.cart&function=add&item=611.
23. خلف الـلـه، محمد أحمد: مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة (الكويت 1984).
24. الخولي، يمنى: فلسفة كارل بوبر، ط2، الهيئة المصرية للكتاب، (القاهرة 2003).
25. الخوئي، ابو القاسم: التنقيح في شرح المكاسب، تقرير ميرزا علي الغروي. ن.إ:
www.ali12.com/mybooks/table_fiqh_s.htm.
26. الرازي، محمد : تفسير الفخر الرازي، دار الفكر، (بيروت 1981).
27. السبحاني، جعفر : رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ن.أ. http://tohid.r.
28. السبحاني، جعفر: معالم الحكومة الاسلامية، دار الاضواء، (بيروت 1984).
29. السيف، توفيق: نظرية السلطة في الفقه الشيعي، المركز الثقافي العربي، (بيروت 2002).

30. السيوري، المقداد: نضد القواعد الفقهية، مكتبة المرعشي (قم 1982).

31. السيوطي، جلال الدين: الدر المنثور في التفسير بالماثور، تحقيق عبد الـلـه التركي، مركز هجر للبحوث (القاهرة 2003).

32. الشرفي، عبد المجيد: مشكلة الحكم في الفكر الاسلامي الحديث، مجلة الاجتهاد 14 (شتاء 1992).

33. الشريف الرضي : نهج البلاغة، ن.إ:

www.balaghah.net/admin/matn.php?id=2&lang=ara&number=31.

34. الشهرستاني، ابو الفتح: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، (بيروت، د.ت.).

35. الشيرازي، ناصر مكارم : الامثل في تفسير الكتاب المنزل، ط1 مؤسسة البعثة، (بيروت 1413).

36. الصدر، محمد باقر: دروس في علم الاصول، ط2 دار الكتاب اللبناني، (بيروت 1986).

37. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، دار التعارف للمطبوعات، (بيروت 1997).

38. الطوسي، محمد بن الحسن: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد،، ط2 دار الاضواء، (بيروت 1986).

39. العاملي، الشهيد الاول محمد بن مكي: الدروس الشرعية في فقه الامامية، مؤسسة النشر الاسلامي (قم 1414) .

40. العاملي، زين الدين: رسائل الشهيد الثاني، تحقيق مهدي الرجائي، مكتبة اية الـلـه المرعشي، (قم 1409).

41. العاملي، محمد : القواعد والفوائد، دار المفيد (قم د. ت) .

42. عبد اللطيف، كمال: في تشريح اصول الاستبداد، دار الطليعة، (بيروت 1999).

43. العروي، عبد الـلـه : مفهوم الدولة، ط6، المركز الثقافي العربي (بيروت 1998).

44. العظيم ابادي، محمد: عون المعبود شرح سنن أبي داوود، ضمن برنامج المحدث 8.63.

45. العوا، عادل: المزاج الحضاري في الفكر العربي، دار شمال (دمشق 1992).
46. الغزالي، ابو حامد : قواعد العقائد، الفصل الثالث، الركن الرابع. ضمن برنامج المحدث، اصدار 8.63.
47. الفارابي، ابو نصر: السياسة المدنية، تحقيق فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، (بيروت 1964) .
48. فخر، علي سادات: «العوامل المؤثرة في تطور الفقه»، في كتاب الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، مجموعة مؤلفين، معهد الرسول الأكرم،(قم 2003).
49. القرطبي، محمد: الجامع لأحكام القرآن، دار احياء التراث (بيروت 1985).
50. كاشف الغطاء، جعفر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، انشارات مهدوي، (اصفهان، د.ت).
51. لاريجاني، محمد جواد : نقد ديندارى ومدرنيسم،، ط. 2، اطلاعات، (تهران 1997).
52. لويد، دينيس: فكرة القانون، عالم المعرفة، الكويت 1981.
53. المدرسي، محمد تقي : من هدي القرآن، تفسير سورة العلق. ن.إ:
www.almodarresi.com/hedayat/29/a20ics9e.htm.
54. المرتضى، الشريف علي بن الحسين: تنزيه الانبياء،، ط2 دار الاضواء، (بيروت 1989).
55. المصطفوي، محمد كاظم: القواعد، مائة قاعدة فقهية معنى ومدركا وموردا، (قم 1412).
56. مطهرى، مرتضى: نظام حقوق زن در اسلام، ط4 انتشارات صدرا، (تهران 1369).
57. المظفر، محمد رضا: اصول الفقه، مكتب الاعلام الاسلامي، (قم 1370 هـ.ش) .
58. معرفت، محمد هادي: ولاية الفقيه ابعادها وحدودها، الفصل الثالث : طريقة انتخاب الرئيس. ن. إ.
http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/wolaya/maktabah/book/Alfikeral islami/013/7.htm.

59. منتظري، حسين على: مباني فقهي حكومت اسلامي، تحرير محمود صلواتي، انتشارات سرايي، (تهران 1379) .

60. النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، دارالكتب الاسلامية، (طهران 1988).

61. نرسيسيان، ف. : الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، الاهالي (دمشق 1999).

62. النقيب، خلدون حسن: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت 1987).

63. النوري، الميرزا حسين: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ط2 مؤسسة اهل البيت لاحياء التراث (بيروت 1988) .

64. الهندي، علاء الدين المتقي : كنز العمال، تحقيق صفوة السقا وبكري حياني، مؤسسة الرسالة، (بيروت 1989).

65. ياسين، عبد الجواد: السلطة في الاسلام، المركز الثقافي العربي، (بيروت 2009).

66. يزدي، مصباح: نظريه سياسي اسلام (قم 2001) .

67. يزدي، مصباح: نكاهي كذرا به ولايت فقيه (قم 1999).

1. Apter, David, The Politics of Modernization, (Chicago 1965).
2. Aristotle, Politics, Written 350 B.C, Translated by Benjamin Jowett, e. edition: http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.1.one.html.
3. Barnett, Randy, The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law, Clarendon Press, 1998.
4. Barrow, John & ,Tipler, F.,: The Anthropic Cosmological Principle, Oxford University Press, 1988.
5. Beetham, David, The Legitimation of Power, (Macmillan 1991).
6. Berlin, Isaiah, Liberty, ed. By Henry Hardy, (Oxford University Press, 2002).
7. Binder, Leonard, Islamic Liberalism, University of Chicago Press, 1988.
8. Blondel, Jean, Comparing Political Systems, Praeger, 1972.
9. Boucher, D & ,.Kelly, P., (eds), The Social Contract from Hobbes to Rawls, Routledge (New York, 1994).

10. Browne, Waldo, Leviathan in Crisis, Viking Press, New York, 1946.
11. Burke, Edmund, Reflections on the Revolution in France, edited by Thomas H. D. Mahoney, Oxford University Press, (Oxford, 1993).
12. Carter, Ian, A Measure of Freedom, Oxford University Press, 1999.
13. Christman, John, Social and Political Philosophy, Routledge, 2002.
14. Cornford, Francis, The Republic of Plato, (London, 1945) Oxford University Press.
15. Dewey, Robert ,.& Gould, James,(ed.). Freedom: Its History, Nature, and Varieties, (Macmillan, 1970).
16. Filmer, Robert, Patriarcha or the Natural Power of Kings, (1680), www.constitution.org/eng/patriarcha.htm.
17. Freeman, Samuel, The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge University Press, 2003.
18. Friedrich, Carl, Liberty, Atherton Press, 1962.
19. Gettell, Raymond, History of Political Thought, Century, (New York, 1924).
20. Hegel, Friedrich, Elements of the Philosophy of Right, edit. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet, 8th ed., Cambridge University Press, 2003.
21. Held, David, Political Theory and the Modern State, (Cambridge 1989).
22. Heywood, Andrew, Political Ideologies, 2nd edition, Palgrave, (New York, 1998).
23. Hobbes, Thomas, De Cive, (1651), edited by S. Lamprecht, Appleton-Century-Crofts, (New York, 1949).
24. Honderich, Ted, (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, 1995.
25. Knowles,Dudley, Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right, (Routledge, 2002).
26. Laslett, Peter, (ed.), Philosophy, Politics and Society, Basil Blackwell, 1970.
27. Lester, J. C., Escape from Leviathan, (St. Martin's Press, 2000).
28. Locke, John, The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration, edited by J. Gough, Basil Blackwell, (Oxford,1946).
29. Madison, G. B., The Logic of Liberty (Greenwood Press, 1986).
30. Marsh and Stoker (ed.), Theory and Methods in Political Science (London 1995).
31. McLennan, Held and Hall, (eds), The Idea of Modern State, (Open university press, 1984).
32. Mill, John Stuart, On Liberty,Alden, 1885.

33. Miller, David, Social Justice, (Oxford, 1979).
34. Pettit, Philip, Republicanism: A Theory of Freedom and Government, (Oxford University Press, 1997).
35. Plato, The Republic, tr. Henry Davis & George Burges, M. Walter Dunne (New York, 1901).
36. Rawls, John, Political Liberalism, Columbia University Press, 1996.
37. Rawls, John, Theory of Justice, 6th ed. Harvard University Press, 2003.
38. Raz, Joseph, The Morality of Freedom, Clarendon Press, 1988.
39. Rosler, Andres, Political Authority and Obligation in Aristotle, Clarendon Press, 2005.
40. Rousseau, Jean-Jacques, Discourse on the Origin of Inequality, Oxford University Press, 1999.
41. Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract and Discourses, tra. G. Cole, Dutton, (New York, 1950).
42. Scruton, Roger, A Dictionary of Political Thoughts, Macmillan 1996.
43. Seung, T., Semiotics and Thematics in Hermeneutics, (New York, 1982).
44. Shanahan, Daniel, Toward a Genealogy of Individualism, University of Massachusetts Press, 1992.
45. Stanlis, Peter, Edmund Burke and the Natural Law, University of Michigan Press, 1958.
46. Steinberg, Jules, Locke, Rousseau, and the Idea of Consent, (Greenwood Press, 1978).
47. Warburton, Nigel, Philosophy: The Basics, (Routledge, 1999).
48. Weber, Max, The Theory Of Social And Economic Organization, ed. Talcott Parsons, (New York, Oxford University Press, 1947).
49. Weber, Max, The Vocation Lectures, tra: D. Owen, T. Strong, R. Livingstone; Hackett, 2004.
50. Wellman, Carl, The Proliferation of Rights: Moral Progress or Empty Rhetoric?, Westview Press, (Boulder, CO. 1999).
51. Whiting, Raymond, A Natural Right to Die, Greenwood Press, (Westport, CT,2002).

مقـالات

1. العبادي، عبد السلام : «نظرية الحق بين الشريعة والقانون»، رسالة التقريب ع 2، ن. إ :

http://www.taghrib.org/arabic/nashat/elmia/markaz/nashatat/elmia/matboat/resalataltaghrib/02/05.htm.

2. لاريجاني، محمد جواد : «اسلام : دولت قديم وجديد»، حكومت اسلامي، (صيف 2000) عدد 16.

3. المصري، كمال: «الحق بين اللغة والشرع والقانون»، (اسلام اون لاين 29 ـ 7 ـ 2001)

www.islamonline.net/arabic/mafaheem/2001/07/article1.shtml .

4. الميلاد، زكي: «الفكر الإسلامي المعاصر ومسألة الديمقراطية»، مركز القدس للدراسات السياسية، (عمان 2006).

www.alqudscenter.org/arabic/pages.php?local_type=128&local_details=2&id1=365&menu_id=10& cat_id=13.

5. مؤمن قمي، محمد : «بيوند اعضاء»، مجله فقه اهل بيت، شماره 34 تابستان 1382 (صيف 2003) .

6. نبويان، سيد محمود: «كالبد شكافيمعنايحقدر انديشهسياسيفقهاء شيعه»، حكومت اسلامي 46 سال12، زمستان 1368.

.7 Ackrill, J., 'Aristotle on Action', Mind, vol. 87, issue 348, (Oct., 1987).

.8 Almond, G., (A Developmental approach to Political Systems). World Politics, vol. 17, issue 2, (Jan., 1965).

.9 Clark, Jane, 'Fulfilling our Potential: Ibn Arabi's Understanding of Man in a Contemporary Context',The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, vol. 30, (Autumn 2001). www.ibnarabisociety.org/clark.html.

.10 Clayton, Edward, Aristotle Politics, The Internet Encyclopedia of Philosophy, http://www.iep.utm.edu/a/aris-pol.htm#H4.

.11 Easton, David, (An Approach to the Analysis of Political Systems) World Politics, vol. 9, issue 3 (Apr., 1957) pp.383-400.

.12 Freeland, S., (Aristotelian Actions), Noٲs, vol.19, no. 3. (Sep., 1985), pp. 397-414.

.13 Gewirth, Alan, (Why Rights are indispensable?), Mind, issue 379, (1986), pp.329-344.

.14 MacCallum, Gerald, (Negative and Positive Freedom), The Philosophical Review, Vol 76, Issue 3 (Jul., 1967), 312-334.

.15 Richardson,Henry, John Rawls (1921-2002), The Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu.

.16 Tsurutani, Taketsugu, (Stability and Instability), The Journal of Politics, vol. 30, no. 4. (Nov., 1968), pp. 910-933.

هذا الكتاب

«بلدنا يتحول بالتدريج إلى مجتمع حديث، يترافق مع هذا الانتقال تغييرات في مختلف جوانب الحياة الشخصية والعامة. بعض هذه التغييرات هي نتاج مقصود لسياسات وخطط تستهدف تغيير التوازنات القائمة في النظام الاجتماعي أو إحداث توازنات جديدة، وأخرى ليست مقصودة بذاتها، لكنها تحصل كناتج ثانوي أو انعكاس للعوامل السابقة.

هذا الكتاب هو محاولة لتوضيح بعض معالم الثقافة السياسية الجديدة؛ فهو يعرض أبرز قواعد التنظيم السياسي والاجتماعي الحديث، ويركز على مكانة الفرد وعلاقته بالجماعة، ومفهوم الدولة وعلاقتها بالمجتمع وآلية اتخاذ القرار وحل المشكلات».

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-017-5

9 786144 310175

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com